

Tartu Universitet  
Fakultetet for Kunst og Humaniora  
Institut for fremmede sprog og kulturer  
Afdeling for Skandinavistik

**BJERGBOERNE:**

*Hellige sten i samisk tro  
og deres mulige spor i norrøn sagalitteratur  
med eksempler fra Íslendingasögur*

Masteropgave

Kristel Pallasma  
Vejleder: Professor Per Daniel Sävborg

TARTU 2016

## Indhold

1. Indledning .....	3
2. Den historisk-kulturelle baggrund .....	7
3. Stenkult i den samiske tro .....	15
3.1 <i>Sáiva</i> .....	16
3.2 <i>Sieidi</i> .....	20
4. Problematikken omkring <i>Íslendingasögur</i> som historiske kilder .....	24
5. <i>Kristni saga</i> .....	27
5.1 <i>Þorvalds þáttr víðförla</i> .....	31
6. <i>Landnámabók</i> .....	39
6.1 <i>Bergbúi, bjargvættir og bjargálfr</i> .....	44
7. <i>Eyrbyggja saga</i> .....	51
8. Analyseens sammenfatning .....	58
9. Efterord .....	64
10. Resumé .....	66
11. Litteratur .....	68

## 1. Indledning

I de nordlige dele af Skandinavien, Finland og Kolahalvøen bor der samer, hvis tidligere tilhørsforhold til disse områder kan dateres langt tilbage. Selvom de har deres eget sprog og egen kultur har samerne eksisteret side om side med nordboerne i løbet af mange århundrede. Højest sandsynligt har samerne haft kulturel kontakt med nordboerne. Det er en almindelig opfattelse i religiøs-historisk forskning, at elementer fra samisk shamanisme optræder i den oldnordiske forestillingsverden. Forståelsen om blanding af kulturelle elementer gælder ikke kun for samisk shamanisme, men samisk tro som helhed. Selvom den nuværende religionsforskning er stort set enig om at de norrøne influens i høj grad er overdrevne, er spørgsmålet om det oldnordiske element i samisk tro i forhold til det som regnes for oprindeligt samiske er endnu ikke i tilfredsstillende omfang besvaret. Det samme kan siges om optræden af det samiske element i oldnordiske religiøse forestillinger. (Mebius 2000: 300-301)

Med den historisk-kulturelle baggrund samt forståelsen om at muligvis optræder nogle fænomener med samisk oprindelse i den norrøne forestillingsverden som udgangspunkt, foreslår jeg at der findes levn fra samiske forestillinger der handler om dyrkelsen af sten i norrøn sagalitteratur. Knap har man at gøre med direkte lån fra samisk tro til enige nordboer i eksempler på de udvalgte *Íslendingasögur*. Snarere kan man sige at emnemæssigt handler det om religiøse forestillinger i norrøn religion som oprindeligt stammer fra samisk tro, men nu opfattes som en del af den norrøne forestillingsverden. Det betyder at muligvis behøvede nordboerne ikke at forbinde disse forestillinger direkte till samerne.

Som følge heraf tager jeg udgangspunktet i at samisk indflydelse kan knyttes til den norrøne kultur og bruge dette hensyn som en mulig fortolkningsramme for episoderne i *Íslendingasögur*. Dermed skal jeg fremhæve at de samiske paralleller som præsenteres i opgaven kun er en mulighed for fortolkningen af episoderne i *Íslendinga-sögur*. Samtidigt er opgaven ikke ud på at bevise, at der findes klare samiske påvirkninger i de udvalgte *Íslendingasögur*. Formålet med opgaven er at prøve finde ud af om der findes paralleller med samisk tro i forbindelse med dyrkelsen af sten og de hellige væsner tilknyttet dem i de enkelte episoder i *Íslendingasögur*, sådan at fortolkningsrammet baseret på den særlige relation mellem to kultursfærer fremstår som muligt.

Forskningsspørgsmål skal præsenteres som følgende:

*Hvordan kunne episoderne af Íslendingasögur knyttet til sten og hellige væsner der bor i sten tolkes ud fra formodningen om, at der findes spor af religiøse forestillinger i norrøn religion som oprindeligt tilknyttes den samiske tro? Findes der så klare paralleller mellem samisk tro og de enkelte analyser, at den foreslåede fortolkningsramme beholder?*

Imidlertid kan man stille spørgsmålet om sagaernes relation til samisk tro. Er det sagaforfatterne på 1200-tallet, som er influerede af samisk tro eller er det de fænomener de beretter om på 900-tallet som har været indvirket af samisk tro?

Jeg ville foreslå at det er mere rimeligt at antage, at hvis der findes spor af kulturel veksling mellem det samiske og det norrøne, så tog den sted langt før sagaerne blev skriftligt optaget. Det betyder at hvis samiske elementer indtrådte i norrøne forestillinger, så skete det i løbet af 900-tallet eller muligvis endda før det fornævnte tidspunkt. Dermed skulle de stadig findes i tekster, der blev opskrevet op til 300-400 år senere. Samtidigt forudsætter det at sagaepisoderne er i stort set blevet intakt i 300 år, som heller ikke er korrekt.

Derimod virker det endnu mere urimeligt at påstå at sagaforfatterne på 1200-tallet påvirkedes af samiske tro. Dog skal det understreges at kundskaben om samerne og deres overnaturlige evner endnu på 1200-tallet fandtes hos den tids sagaforfattere. Dette afspejles for eksempel i *Vatnsdæla saga*, som sandsynligvis er fra omkring 1270. I *Vatnsdæla saga* henvises der ved visse tilfælde forbindet med trolddom eksplicit til samer. (Ohlmarks 1964: 5-6)

Først præsenteres der en historisk-kulturel baggrund baseret på såvel arkæologiske fund som skriftlige kilder samt sagaer. Derefter skabes der et helhedsbillede over samiske forestillinger i forbindelse med dyrkelsen af sten. På den måde får man et ganske godt indtryk af hvordan samernes forestillingsverden kunne have set ud. Til sidst analyseres der forskellige episoder fra *Íslendingasögur* ud fra denne fortolkningsramme, som derpå sammenlignes med den samiske forestillingsverden samt med hinanden.

Teksterne er udvalgt ud fra det princip, at alle skal indeholde de følgende kriterier: For det første en sten, for det andet et overnaturligt væsen og for det tredje et møde med

det overnaturlige. Hvert tekstafsnit præsenteres først på oldnordisk. Bortset fra *Þorvalds þáttr víðförla* har jeg desuden vedhæftet oversættelser på dansk til de primære kilder. På grund af at *Þorvalds þáttr víðförla* ikke er en særlig bekendt beretelse er dens oversættelser heller ikke let at få fat i. Derfor anvendes der i opgaven en svensk oversættelse i stedet.

Ud over indledningen og konklusionen består opgaven af syv hovedkapitler. Det første hovedkapitel (kapitel 2) gør rede for den historisk-kulturelle baggrund. I kapitlet henvises det til indicier på kulturel blandning mellem samer og nordboer. Dermed skabes der basen for fortolkningsmodellen, som overhovedet gør det muligt at fortolke episoderne fra det førnævnte synspunkt. Derefter (kapitel 3) vil jeg præsentere stenkult i den samiske. Kapitlet deles i tre. Den første del giver et kort indblik i nogle særegne karakteristika for samisk tro som helhed. Kapitler 3.1 og 3.2 betragter respektivt fænomener som *sáiva* og *sieidi* i samisk tro, som danner kernen af deres forestillinger knyttet til sten.

I det 4. kapitel betragtes der problematikken omkring anvendelsen af *Íslendingasögur* som historiske kilder. For det første er begivenhederne i *Íslendingasögur* begrænset til Island, som stiller spørgsmålet om i hvilken kontekst kan man egentlig tale om mulige samiske indflydelser. For det andet står der en vældig rig mundtlig tradition bag *Íslendingasögur*, som præsenterer sig som historie. Størstedelen af *Íslendingasögur* blev optaget omkring 1200-tallet, det vil sige 200-400 år senere efter de begivenheder som teksterne afspejler. Desuden kan man ikke overse optagernes og skribenternes tilføjelser samt ændringer. Ofte bevarede tekster i forskellige redaktioner, af og til i kopier af kopier af kopier. Hvad gør sagen endnu mere problematisk er manglen på andre samtidige kilder man kunne anvende i sammenligning af informationen præsenteret i *Íslendingasögur*.

I det 5. kapitel skal episodene i *Kristni saga* analyseres ud fra fortolkningsmodellen der betragter idéen om at levn fra samisk tro findes i norrøne forestillinger. Kapitlet indeholder et underkapitel som betragter *Þorvalds þáttr víðförla*, en længre og mere detaljeret version af begivenhederne som analyseres i *Kristni saga*. Kapitler 6, som indeholder et underkapitel til, og 7 fortsætter respektivt med analyse af forskellige episoder hovedsageligt i *Landnámabók* og *Eyrbyggja saga*. I det sidste indholds-mæssige hovedkapitel (kapitel 8) samles al information fra analyserne sammen og præsenteres som redegørelsen for alle de førnævnte sagaepisoder.

Der findes talrige eksempler på oplysninger om samernes religion i hedensk tid. Dog skal det fremhæves at dem, som har bidraget til bevarelsen af samernes religion har først og fremmest været præster og missionærer fra Sverige og Danmark under 1600- og 1700-tallet. De svenske og finske missionærer synes ikke at have haft særlig stor interesse for såvel etnografiske som religionsvidenskabelige spørgsmål hos samerne. Deres hovedmål var nemlig konversionen af de hedenske samer. Derimod mener man at missionærerne fra Norge havde en mere videnskabelig forståelse samt interesse for samisk tro. Blandt dem er den vigtigste Thomas von Westen. (Holmberg 1996: 14-15)

I løbet af tiden er der foretaget meget forskningen inden for området om forbindelser mellem samisk tro og norrøn religion samt afspejling af samiske elementer i norrøn litteratur. Dog handler kun enkelte artikler om bevis på samisk-nordisk kulturvæksling i forbindelse med dyrkelsen af hellige sten og væsner der bor i sten. Herunder burde man som eksempel nævne Else Mundals artikel *Kontakt mellom nordisk og samisk kultur reflektert i norrøne mytar og religion* fra 2004.

Størstedelen af forskningen betragter dog samisk shamanisme og dens forbindelser til begivenheder i norrøn litteratur. For eksempel udgår Clive Tolleys omfattende værk *Shamanism in Norse Myth and Magic* (2009) fra spørgsmålet om nordboerne praktiserede shamanisme. Samtidigt har Dag Strömbäck meget grundigt undersøgt et stor uløst spørgsmål om hvor grænsen mellem den oldnordiske sejd og den samiske shamanisme går. I *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning* (1935) konkluderer han at samisk shamanisme skal betragtes som sejdens nærmeste sammenligningsobjekt.

## 2. Den historisk-kulturelle baggrund

Det nuværende areal beboet af samerne kaldes Sápmi. Sápmi spreder sig over det centrale Norge og Sverige igennem de nordligste dele af Finland og Norge til Kolahalvøen i den Russiske Føderation. I det hele taget danner det en område af omkring 300 000-400 000 kvadratkilometer. Ved året 2005 regnes der at være omkring 75 000-100 000 samer i området, mens størstedelen på 45 000 mennesker bor i Norge. På grund af at der ikke findes nogen officielle optagelser, varierer antallet dog i høj grad. Sandsynligvis bor der meget mere end 45 000 samer i selve Norge. (Kulonen *etc.* 2005: 5)

I ældre tider levede samerne mest som jægere og fiskere. Eftersom fødetilgangen varierede fra område til område, kan der skelnes mellem forskellige livserhvervstyper. For det første findes der samerne, som for eksempel bor i nærheden af et vandløb eller ved kysten af fiskerige fjorde. Fordi deres primære erhverv var fiskeri, kaldes dem for *fiskersamer*. Af og til betegnes samerne der bor ved fjorde også *havssamer*. I indlandet findes der en gruppe af samer, der levede af jagt på pelsdyr. Man bruger begrebet *nomadsamer* til at betegne dem, hvis årsrytmen bestemmes af rensdyrenes årstidsbestemte vandringer. Nomadsamer holder både bjørne og rensdyr i ære, som deres overlevelse er knyttet til. (Holmberg 1996: 12)

Fordi stenede områder passer godt til kvægbrug med rensdyr, kalder man samer, hvis vigtigste erhverv er netop vildrenjagt også for *bjergsamer*. Hovedsageligt i de svenske skove findes der en gruppe samer, som kaldes for *skovsamer*. Ligesom nomadsamer følger de rensdyrenes vandringer omkring året, men hvis nomadsamer har faste bopladser i bjerge i indlandet samt ved kysten, drager skovsamer med sine rensdyrflokke om i skovene. Senere begyndte skovsamer at oprette faste bopladser og dyrke jord. (Holmberg 1996: 12-13)

Der findes samer i et ganske stort område i Fastlandsskandinavien, og størstedelen af dem har en vandrende livsstil. I løbet af århundrede har de dækket et stort stykke land, der giver grund til antagelsen om at samerne har haft historiske kontakter med andre beboerne i Fastlandsskandinavien, Finland samt i øvrige områder der spreder sig op til Kolahalvøen.

Arkæologiske udgravninger har vist, at bådgraver der stammer fra vendeltiden (den mellemste periode i yngre jernalder i Sveriges forhistorie under 600-700 tallet), indeholder spor af samisk håndværk. Birkebark eller never som bruges i byggelsen af samiske kåter (en traditionel samisk bolig), var et velkendt handelsprodukt under vendeltiden. Spor af dens brug er blevet fundet i Uppland i det østlige Sverige. De fundne kåter har en rund grundplan, som ifølge Inger Zachrisson (2004: 9) kan ses som et kriterium på samisk kultur. Derudover menes der at samer kunne have været håndværksspecialister ved stormændshof i Uppland. Samtidigt viser udgravningerne i Uppland, at stormændenes grave under vendeltiden blev belagt med produkter, som kunne karakteriseres som typiske samiske. (Zachrisson 2004: 9)

For det første findes der et rigt bådgravssted i Tuna i Badelunda, Västmanland, som er blevet ganske grundigt undersøgt. I graven findes der en kvinde, som er blevet begravet i en båd af samisk typ. Skriftlige kilder fra vikingetiden og fremad påviser at nordboer bestilte både fra samer som kendte bådbyggere for såvel indsø- som søfart. For det andet har samisk skindberedelse beholdt sin egen teknik indtil nutiden. Deres pelsværk af høj kvalitet var velkendt i både Nord- og Mellemskandinavien og kunne bruges enten som valuta eller handelsprodukt. Horrmundens grave ved søen Horrmund i Dalarna indeholder typiske samiske skindskræbere af jern. Sidst men ikke mindst navnlig har genetisk forskning vist, at samiske kvinder giftede sig med nordboer og fik børn. (Zachrisson 2004: 9-10, 12-13)

Et livligt eksempel blandt skriftlige kilder, der beviser at samerne samt deres shamanisme var både kendt og praktiseret i den oldnordiske verden, er *Historia Norwegiae*. Det er uklart, hvornår, hvorfor og hvor teksten blev skrevet eller hvem der skrev teksten. Forskellige dateringer angiver, at teksten blev skrevet i perioden fra 1150'erne til omkring året 1300. De fleste forskere regner dog med, at teksten kan dateres til mellem 1170 og 1220. (Phelpstead 2001: ix, xvi)

Størstedelen af teksten handler om tidlig norsk historie op til Óláfr Haraldssons tilbagekomst fra England til Norge i 1015. Ved siden af beskrivelsen af Norge, Grønland, Færøerne, Island samt Orkney og Hebriderne indeholder *Historia Norwegiae* en diskussion om samiske traditioner og vaner. Sandsynligvis giver *Historia Norwegiae* den første korrekte beskrivelse af samisk shamanisme samt sjælerejsen, skønt selve beskrivelsen er påvirket af kristne holdninger. Selvom betegnelser som sjælerejse, *noaidi*, *gobdas* (en magisk tromme, der blev brugt ved samernes ritualer) eller endda



shaman ikke bruges i teksten, kan man i det hele taget knytte episoden til kendsgerningen, at samisk shamanisme var kendt og blev praktiseret i den oldnordiske verden. (Phelpstead 2001: ix, xvi; Pallasma 2014: 17)

Inger Zachrisson henviser til arkæologen Neil Price, som peger på, at indtil nu har man undervurderet samernes rolle i vikingetidsforskningen, fordi trolig har samerne spillet en større rolle end man havde antaget (Zachrisson 2004: 13). Som *Historia Norwegiae* påpegede var samer samt deres shamanistiske ritualer ikke kun kendt, men samisk shamanisme blev praktiseret i Skandinavien. Det giver grunden til at antage, at muligvis findes der spor af indtræden af samiske elementer i norrøn forestillingsverden afspejlet i oldnordisk sagalitteratur. Et livligt eksempel på det er *Vatnsdæla saga*.

I *Vatnsdæla saga* findes der to episoder, hvor man kan udpege, at de trolddomskyndige mennesker regnes for at være samerne. For det første forekommer der henvisninger til samerne i kapitel 12. Nemlig siges der at Ingemund sendte bud efter finnerne (*"Hann sendir eptir Finnum /.../"*), som kaldte sig selv *semsveinar* (*"Semsveinum er erfitt /.../"*), det vil sige samerne (Vatnsdæla saga: 34, 35). Betegnelsen *semsveinar* bruges eksplicit af tre mandlige samer, som drager til Island. Samerne sejler til Island og tilbage igen kun på tre dage, som på dette tidspunkt ville være umuligt, hvis man ikke havde at gøre med sjælerejse. (Pallasma 2014: 21-22)

For det andet findes der én episode til i *Vatnsdæla saga*, som styrker synspunktet om at samisk shamanisme var anerkendt i Skandinavien. I kapitel 10 forekommer der en vølv, der i stedet er karakteristisk til norrøne forestillinger. Dog henvises vølven i *Vatnsdæla saga* til som en finnekvinde (*"Þar var komin Finna ein fjölkunnig."*), det vil sige en samisk kvinde (Vatnsdæla saga: 29). Hun kan se ind i fremtiden og det fortælles der i sagaen at folk gik til hende for at få viden om deres fremtid samt skæbne. Før hun starter sin seance trækker hun en gruppe af tilhængere omkring sig ligesom ægte shamaner, skønt i kapitlet bliver hun aldrig nævnt som én. Den samme samiske troldkvinde forekommer også i *Látnámabók*. Dette er et ganske spændende faktum, fordi på den ene side har man at gøre med en vølv, der i det norrøne kontekst altid kvindelige var. På den anden side bliver hun kaldt same, mens de samiske shamaner (*noaidi*) næsten aldrig var af det kvindelige køn. Som følge heraf kan kapitel 10 i *Vatnsdæla saga* fortolkes som bevis på blanding af kulturelle elementer fra samisk og norrøn forestillingsverden. (Pallasma 2014: 18-20, 35-36)

Ved siden af paralleller mellem shamaner og vølver findes der et problematisk fænomen til. Nærmere bestemt betragter det spørgsmålet omkring sejd og shamanisme. Lettest sagt kan sejd forstås som en slags magi i norrøn litteratur. Mange forskere har set de religiøse forestillinger knyttet til norrøn sejd i forbindelse med samisk shamanisme (Mundal 2004: 41). Hans Mebius påpeger at det ikke er rigtigt at betragte sejden som et direkte lån i norrøne forestillinger. Ikke desto mindre er det hellere ikke rigtigt at understrege at samerne har lånt store dele af norrøn mytologi samt alle mulige former for religiøs praksis fra nordboerne. Snarere skulle man forstå sejd som resultat af interkulturel udveksling, hvor der findes spor af kontakter mellem germanske og finske folkeslag i Skandinavien. (DuBois 1996: 63; Mebius 2000: 300-301)

Sejd og samisk shamanisme har mange fælles træk, hvoraf sjælerejse samt fremtidsfortællinger måske er de tydeligste. Dermed kan man ikke være helt sikker på hvor grænsen mellem shamanisme og sejd går. Efter min mening gør spørgsmålet om køn det muligt at adskille de to fænomener på en vis grad. Nemlig er sejd næsten altid knyttet til kvinder i norrøne forestillinger og hos mænd kan dens brug forårsage foragt. Sandsynligvis er det også grunden til Lokes beskyldninger mod Odin i *Lokasenna*. Derimod hvis der er tale om mænd i sagaer, er der mere grund at gætte på at man har at gøre med samiske shamaner, fordi de næsten altid netop mandlige var. (Pallasma 2014: 36)

Under vikingetiden var de mellemste dele af Fastlandsskandinavien beboet af mennesker med dels samisk, dels nordisk kultur (Zachrisson 2004: 13). De to kulturer havde eksisteret ved siden af hinanden i en lang periode, som gør det rimeligt at påtage at nogle kulturelle fænomener er bevæget fra den ene kultursfære til den anden. Else Mundal peger på, at ved kulturer som har levet side om side i så mange århundrede, er det ganske åbenlyst, at en veksling af kulturelle elementer er sket. (Mundal 2004: 41)

Til at begynde med har samisk tro lånt nogle træk fra norrøn religion. Et eksempel på det er dyrkelsen af den norrøne tordengud *Þórr* under samisk navn *Horagales*. Det samiske navn på tordenguden er oprindeligt et skandinavisk lån. Det første led *Hora* henviser til torden, mens det andet *gales* kan oversættes som 'gammel mand'. Således betyder *Horagales* egentlig *Thorkarl*. Dog skal man lægge mærke til, at *Horagales* ikke var den eneste betegnelse for tordenguden hos samerne. Jens Andreas Friis peger på at der findes flere regionale forskelle hvilke navne man anvendte for denne gud. Ifølge

Friis synes benævnelsen *Diermes* eller *Tiermes* almindeligst i Finnmark og i Luleå, mens i de sydlige dele var det mest udbredt betegnelsen *Hora* eller *Torat*. Det sidstnævnte *Hora* eller *Thora* er netop det, som stiller op spørgsmålet om mulige paralleller samt påvirkninger mellem det norrøne og det samiske. (Mundal 2004: 41; Friis 1871: 65-66)

Samtidigt kan man finde lignende guddomme med lignende navne i andre kultursfærer. Såvel *Pórr* som *Horagales* virker at være nærbeslægtet med esternes *Taara* samt *Tūrm* og *Tora*, som både er kendt blandt andre ugriske folkeslag. Hos alle tre betegner navnet himmelens og tordenes gud. Hos grønlændere findes der en gud som *Torngarsuk* eller *Torngar-soak*, der betyder 'den store ånd'. *Horagales* beskrives som samernes ældste og mest ærede gud, der ikke kun herskede over torden og lyn, men også over regnbuen, vejr, vind. På samiske tromme er han ofte blevet skildret med en hammer i hånden ligesom *Pórr* holdte hans mytiske hammer *Mjöllnir*. Desuden findes der skildringer, hvor *Horagales* har to hamre. Det er blevet sagt at med den ene udsendte han torden og lyn og med den anden drev han torden tilbage. (Friis 1871: 66-68)

På grund af tordengudens funktioner og forestillinger om hans hammer samt store ligheder i navnet på ham, kan man dreje tydelige paralleller mellem den samiske og den norrøne tordengud. Dog findes der bevis på at i stedet for kulturel veksling mellem det samiske og det norrøne har man at gøre med et større religiøst fænomen. Nemlig findes der en myte om tyveri af tordensinstrument. Der fortælles det hvordan djævlens/kæmpen stjæler instrumentet (enten musikalsk, mekanisk eller symbolsk) af den sovende tordengud. Guden påtager sig rollen som en tjener og sammen med sin mestre går ind i tyvens hus. Ingen anden end guden kan spille instrumentet. Uafvidende om at tjeneren egentlig er guden i forklædning, lader djævlens/kæmpen ham spille instrumentet, som ødelægger tyven samt hans bopæl. (Frog 2011: 78)

Myten findes hos såvel finsk-ugriske som indoeuropæiske kulturer og overgår lingvistiske-kulturelle grupper. Variationer findes hos samiske (skoltesamisk, muligvis også inarismisk), finske (finsk, estisk, karelsk, seto sprog), baltiske (lettisk, litauisk) og germanske (islandsk, færøsk, norsk, svensk, dansk) sprogfamilier, men ikke hos slaviske grupper. Dette indebærer at myten blev indpasset fra en kultur til den anden, hvis ikke begge overtog myten fra et fælles kulturelt stratum. Ifølge Frog udviklede myten sig gennem processer af kulturel kontakt i løbet af så lang en periode, at myten

ikke mentes at tilhøre til en isoleret mytologi af hvilken som helst kultur, men snarere til en fælles mytologisk arv. (Frog 2011: 78, 93)

Til at gå videre findes der ved siden af personificerede guder og gudinder (som for eksempel *Þórr*) samt myterne knyttet til dem også troen på andre mytiske væsner og hellige steder i norrøne og før-norrøne forestillinger. Forestillingerne om *sáiva* som det centrale element i samernes åndetro har paralleller i norrøn religion, hvor man blandt andet troede på vætter. Vætterne er knyttet til landet eller landområdet som de beskytter og giver modning og trivsel. En anden type af norrøne guddommelige væsner er alfer, der anses at være i forbindelse med frugtbarhedsguder og -gudinder og på den måde også tilknyttet til frugtbarhedskult. Derudover har de også sammenhæng med dødedyrkelsen og måske endda med forfædre kult. (Mundal 2002: 42, 46)

Kollektive kvindelige magter der kaldes for *diser* blev især dyrket af kvinder. I tillæg findes der en type af overnaturlige kvindelige væsner til, nemlig *fylgjer*. Som værneånder der kunne arves har *fylgjer* noget fælles med de samiske *sáiva* forestillinger. Samerne arvede *sáiva* steder samt stedets overnaturlige væsner fra sine forældre. Ligesom *fylgjer* kaldtes for en type af beskyttende væsner, så var *sáiva*-indbyggere også en slægts skytsånder. Den største forskel mellem troen på *fylgjer* samt *diser* og samisk åndetro er dog spørgsmålet om køn. Hvis de førnævnte to typer af norrøne værneånder hovedsageligt kvindelige var og blev dyrket af kvinder, så kunne de samiske ånder være af hvilket som helst køn, fordi i *sáiva* boede der mænd, kvinder, børn og af og til endda dyr (Friis 1871: 114). Dermed skal det fremhæves at spørgsmålet om køn ikke er aktuelt ved vætter. (Mundal 2004: 42, 46)

Ligheder mellem forestillinger indenfor *sáiva*-komplekset og norrøne forestillinger blev i den ældre forskning ofte forklaret som et lån fra nordisk kulturrum. I begyndelsen af 20. århundrede blev forskere lidt mere skeptiske i spørgsmålet. Derudover har forskere stillet spørgsmålet om om de to lignende forestillinger kan være en fælles eurasisk arv. Dog er en systematisk sammenligning af de to religioner problematisk. For det første skal man sammenligne forestillinger fra forskellige tidsperioder, men muligvis er der sket øvrige ændringer i løbet af århundrede som gør det vanskeligt at pege på netop det oprindelige. (Mundal 2004: 46-47)

For det andet findes der regionale forskelle i det samiske material både når det handler om forestillinger og ritualer. Et eksempel på det er ofringen til *sieidi*, som ikke

blev udført med samme ritus i alle deler af Sápmi. Kun de fælles grundlæggende ligheder synes at være urgamle, mens de lokale forskelle kunne ofte være af senere eller endda fremmed oprindelse. Muligvis fandtes der regionale forskelle også i de norrøne forestillinger, men på grund af manglen på grundig material kan man ikke bekræfte det i detaljer. (Mundal 2004: 47; Holmberg 1996: 38)

Til at sammenfatte med befolker samer og nordboer et stort fælles landområde i Skandinavien, som er en klar og grundlæggende betingelse for skabelsen af historiske og kulturelle kontakter. Der findes arkæologiske udgravninger, som har vist samernes anerkendelse i Skandinavien samt deres historiske og økonomiske skæringspunkt. Blandt skriftlige kilder giver *Historia Norwegiae* den første korrekte beskrivelse af samisk shamanisme og viser, at den ikke kun var kendt, men blev praktiseret i Skandinavien.

Derudover forekommer der analogiske kulturelle fænomener i begge kultursfærer. I de norrøne forestillinger er der tale om vølver og sejd. De to foreteelser har fælles træk ved *noaidi* samt samisk shamanisme. En meningsfuld forskel forekommer i spørgsmålet om køn, fordi vølver var kvindelige skikkelser, mens *noaidi* næsten altid mandlige var. Hos begge kulturer findes der ved siden af troen på personificerede guder og gudinder troen på overnaturlige kræfter. Åndetro danner kernen af samiske forestillinger. Samtidigt findes der troen på ånder også hos nordmænd, som overlapper forestillingerne om døde forfædre samt sjæleetro. Grænserne mellem dem er ret uklare og glider mellem vætte- og åndetro samt forestillinger om sjælen og de døde i begge kulturer. Dog dyrkedes nogle norrøne åndetyper som diser og fylgjer snarere af kvinder. Sådan slags skelnen er fremmed for samerne.

Lignende fænomener styrker teorien om et fælles kulturområde, hvor elementer fra to kulturer, som har eksisteret side om side under mange århundrede, er bevæget fra den ene kultursfære til den anden. Dermed skabes der en blandning. Højest sandsynligt findes der også bevis på påvirkninger. For eksempel kan man pege på ligheder mellem den norrøne tordengud *Þórr* og samernes *Horagales*, hvis navn betyder 'Thorkarl'. Derimod kan man henvise til samiske påvirkninger i norrøne sagatekster som for eksempel i *Vatnsdæla saga*, hvor der eksplicit siges, at de trolddomskyndige mennesker er samer.

Som følge heraf kan man sige, at forskelle og ligheder ikke kan forklares via lån eller arv. Hvis man i tidligere forskning betragtede samiske forestillinger som et lån fra

nordisk kulturrum, så var deres hovedargument at den nordiske kultur højere var end den samiske. I dag forstår man at disse forklaringer ikke kan være så enkle. Det er muligt at der findes såvel lån som påvirkninger i begge veje. Desuden er det muligt at forestillingerne har udviklet sig i et samspil mellem kulturene og sidst men ikke mindst navnlig er det muligt at man har at gøre med fælles arv. (Mundal 2004: 47)

### 3. Stenkult i den samiske tro

Selvom åndetro danner kernen af samiske forestillinger, findes der desuden troen på personificerede guder. Baseret på de norske missionærernes optagelser af samernes gudelære kan man inddele samiske guder i forskellige klasser eller pege på deres tilhørsen til visse dele af universet. På grund af kristendommens indflydelse og missionærernes kristelige baggrund skal man betragte disse skildringer med skepsis.

For eksempel henviser Jens Andreas Friis, en norsk sprogforsker og forfatter, til paralleller mellem samisk *Radien acce* samt hans søn *Radien kiedde* og den kristne lære om Gud og hans søn. Ifølge Friis kan hverken *Radien acce* eller *Radien kiedde* være ægte samiske guder, fordi *Radien kiedde* havde arvet stor magt fra sin far og sammen rådede de over al skabelse. Friis mener at sådan en magtdeling ligner i høj grad kristne forestillinger. Derimod hvis man betragter kun faktummet at her har man at gøre med en far og hans søn, der hersker sammen over noget, så virker det urimeligt at antage at denne forestilling netop stammer fra kristendommen. (Friis 1871: 57-58)

Samiske guder blev ofte skildret som familier. Den mandlige guddom havde ofte en hustru samt børn. I ældre tider var samernes levemåde hovedsageligt patriarkalsk og deres tro i familien var stærk. Derfor kunne de ikke forestille sig andet end at noget lignende også fandt sted iblandt de guddommelige væsner som de dyrkede. (Friis 1871: 56)

Ikke kun samerne, men flere finske folkeslag tilbød naturgenstande som guddommeligheder netop i den form som de så dem. Det betyder at de dyrkede Solen, Månen og andre himmellegemer i deres ydre materielle skikkelse. Som guddommer har de derfor intet andet navn end det, som disse himmellegemerne betegnes med. Især var samerne nidkære soltilbedere, men derudover var både månen og stjernerne et genstand for tilbedelsen. (Friis 1871: 77, 80, 84)

Ved siden af personificerede guder og gudinder findes der næsten utallig mængde af ånder, der altid eksisterer ved siden af den synlige verden. Ifølge samernes forestillinger er hele universet fyldt med forskellige guddommelige væsner. Som Jens Andreas Friis påpeger, findes der guder og gudinder i himlen, i månen, på og under jorden og så videre. En stor del af guddommelige væsner i de samiske forestillinger er såkaldte elementærguder eller guder for enkelte naturkræfter. Samerne vidste at der i naturen foregik meget, som var uafhængig af deres vilje og de gik vidt i troen på alle tings

besjælethed. Enhver skov, sø og kilde samt ethvert fjeld havde sin *halde*. *Halde* er et begreb som tilsvarende til det finske *haltia*, men derudover har paralleller i for eksempel det estiske *haldjas*. Begrebet *halde* henviser til et iboende, usynligt og beskyttende væsen – nemlig en ånd. (Friis 1871: 53)

### 3.1 *Sáiva*

*Sáiva* er et stort mytisk og samtidigt problematisk koncept der danner kernen af samisk tro. Ordet *sáiva* er fælles til alle samiske sprog, selvom dets skriftlige former kan variere. For eksempel skriver både Holmberg samt Mundal *sáiva* og Friis *saivvo*. Aage Solbakk (2009: 47) derimod anvender former som *sáivu*, *sávju* og *sávja*. På grund af at hans værk fokuserer på nordsamiske folk er det rimeligt at gætte at disse begreberne anvendes snarere oppe i de nordlige dele af Sápmi. I opgaven anvendes der skriftformen *sáiva*, som findes i Kulonens, Seurujärvi-Karis og Pulkkinens ”The Saami: A Cultural Encyclopaedia”. Etymologisk set kan det betyde enten ’ferskvand’ eller ’sø’, men derudover kan det samme ord betegne et sted hvor klare kilder opvælder af jorden. Sandsynligvis er *sáiva* et urnordisk låneord, hvis rødder findes i nutidssvensk *sjö* samt norsk *sjø*. (Kulonen *etc.* 2005: 374, 376; Friis 1871: 113; Solbakk 2009: 47)

Variationer i betydningen af *sáiva* fra ét samisk sprog til det andet er bemærkelsesværdigt store. I sydsamisk anvendes ordet til at henvise til de underjordiske mytiske væsner, som i andre samiske sprog har sine egne betegnelser. I lulesamisk forekommer ordet som en del af stednavne, hvor det betyder enten et helligt bjerg eller en hellig sø. I nordsamisk betyder *sáiva* ’ferskvand’ (i forhold til saltvand) og det samme gælder for enare- og skoltesamisk samt tersamisk. Ordets mytologiske mening forekommer hovedsageligt i de østlige områder af Finnmark, hvor det henviser til en hellig sø med to bunde. Søerne der troedes at have to bunde var især vigtige i finske og svenske traditioner. (Kulonen *etc.* 2005: 374-376)

Ifølge Else Mundal (2004: 46) er troen på ånder indenfor den samiske kultur knyttet til det store *sáiva* kompleks. Imidlertid kan *sáiva* stå såvel for forskellige ånder som deres tilholdssteder. I bjergrige områder i Norge og Sverige var troen på de dødes beboelse i bjerge især levende. Derfor anvendes der i opgaven *sáiva* som betegnelse på helligt bjerg. Sandsynligvis har tilknytning til søerne været den oprindelige forestilling i samisk kultur. Samtidigt kan forståelsen af de dødes verden som ligger under vandet være et ur-uralsk levn. Dog er det muligt at i stedet findes der norrøne påvirkninger,



nemlig når det handler om verdensbilledets inddeling i tre niveauer med dødsriget dybt under jorden. Hvis det er sandt, så betyder det at anknytning til hellige bjerge eller navnlig overnaturlige væsner er sekundær. Muligvis forklarer det Kulonens tilknytning af *sáiva* til hellige søer, mens Friis samt Holmberg fortolker *sáiva* som henvisningen til hellige bjerge. Dermed er alle tre synspunkter enige om at *sáiva* skulle forstås som et helligt sted og at *sáiva* som et begreb om overnaturlige væsner er ordets sekundære betydning. (Holmberg 1996: 27; Mundal 2004: 46; Kulonen *etc.* 2005: 375)

Oprindeligt troede samerne, at de døde fortsætte at leve sit underjordisk liv i grave. På grund af landskabets egenskaber i Skandinavien blev denne tro overført til forestillingen om at de døde flytter ind i bjerge. I ældre tider havde samerne ingen bestemte begravelsespladser. Denne vane stammer fra deres livsstil. Den bevægende levevis fik samerne til at begrave deres døde når de bare fik mulighed for det. Til en gravplads valgte de ofte en varde eller sprækker i bjerge. Om sommeren var det almindeligt for dette folk at begrave sine døde i nærheden af sine bostæder. Efter samerne blev gjort kristne, var det ganske vanligt for dem, at flytte sine døde til kirkegårde om vinteren. (Kulonen *etc.* 2005: 374; Holmberg 1996: 19, 25)

Af og til blev holme anvendt som begravelsespladser. På den måde kunne vilddyr ikke komme i nærheden af de døde. Samtidigt kunne de døde ikke komme ind på de levendes veje. For eksempel bæres kroppen ikke ud gennem døren, ellers forventes der snart en ny død. Især hos østlige samer findes der begravelsespladser, hvor der blev gjort et lille hul i graven, sådan at sjælen frit kunne gå igennem det. Ifølge samernes forestillinger forsvinder livet ikke fuldstændigt efter døden. Oprindeligt troede samerne, at såfremt skelettet bevares, så beholdes også livet. Hvis et væsen ofres ben af et vilddyr, er det lig med hele dyret, fordi væsnet mentes at kunne skabe kød på benet og dermed give liv til et nyt spøgelsesagtigt væsen. (Holmberg 1996: 19-21, 28)

I *sáiva* – enten i tilknytningen til søer eller bjerge – boede der ikke kun mænd og kvinder, som respektivt kaldes for *saiva olmah* ('*sáiva* mand') og *saiva neidah* ('*sáiva* jomfru'), men en slags familie med børn og dyr. *Sáiva* indbyggerne var de levendes skytsånder. Enhver voksen same havde flere skytsånder. Skytsånder kunne beskrives som menneskelignende væsner boede i bestemte hellige bjerge. Især vigtige var *sáiva* ånder for samiske shamaner (*noaidi*). I Sápmi sammenkaldte shamanen sine hjælpende teriomorfiske væsner fra åndernes bolig. På den ene side fik ånderne opgaver af

*noaidi*, som de skulle udføre, mens på den anden side lærte de dem hemmelige kræfter samt befuldmægtigede dem. Almindelige mennesker havde sine skytsånder, som kunne arves, men kun shamaner havde evnen til at komme i direkte kontakt med ånderne. (Kulonen *etc.* 2005: 374; Hultkrantz 1992: 140; Miller 2007: 33; Friis 1871: 114)

En same kunne have mere end ét *sáiva* bjerg. Dette gælder især for *noaidi*, som kunne have skytsånder i to, tre eller endda fire hellige bjerg. Jo mere *sáiva* bjerg en same havde, jo nærmere man var til sine forfædre. *Sáiva* bjerg arvede samerne af sine forældre, men derudover var *sáiva* en genstand til køb og salg. Man delte dem mellem sine børn, men hvis man døde uden at have delt sine *sáiva* mellem sine arvinger, skulle man tilegne dem via ofringen. Hvis man fik mange *sáiva* indbyggere som medgift, troedes det at ægteskabet skal være et lykkeligt ét. Ofte tilbød *sáiva* indbyggere sin tjeneste til samerne. (Kulonen *etc.* 2005: 374; Friis 1871: 113-116; Holmberg 1996: 26-27)

Læren om livet efter døden er et af de vigtigste aspekter ved samisk tro. Ifølge samernes tro levede de døde det samme liv i den anden verden som de gjorde på jorden. Muligvis var der samfærdsel mellem de forskellige *sáiva* steder, sådan at man kunne komme fra et sted til det andet. Samfærdslen skete præcis på den samme måde i dødsriget som det var på jorden, nemlig med hest og rensdyr. Der findes optagelserne om hvordan samerne ofrede hest og rensdyr til sine døde slægtninge i *sáiva*, sådan at de kunne ride fra den ene *sáiva* til den anden, men også ride rundt i sin egen *sáiva*. (Friis 1871: 114)

*Sáiva* beboerne kunne også tage en synlig skikkelse for menneskene på jorden. Derudover var det muligt for *noaidi* at besøge *sáiva*. Der siges at nogle samer havde ofte været i *sáiva*, hvor de drak, dansede og sang med sine døde slægtninge. De døde nævnte dem med deres rigtige navn og gav gode råd. Dem, som besøgte *sáiva*, skulle være taknemlige for adskillige advarsler, spådom og lærdom, som de fik fra *sáiva* indbyggere. (Friis 1871: 114-115)

I samiske forestillinger om andre verdner findes der flere former for underjorden. Nogle af dem er gode, nogle dårlige. *Sáiva* var et helligt sted, som man ønskede at bebo efter døden. Forestillingerne om *sáiva* som paradys er højst sandsynligt et resultat af såvel germanske påvirkninger som kristendommens indflydelse. Derudover findes der steder, hvor døds- og sygdomsguddomme herskede (*jabme-aimo*) og hvori al sygdom stammede fra (*rutu-aimo*). Hos samerne blev dødsriget kaldt for *jabme-aimo* ('de dodes

hjem'), men derudover blev betegnelsen *tuonen-aimo* anvendt. Det sidstnævnte er snarere en finsk benævnelse, ligesom finnerne havde *Manala* og *Tuonela* som dødsriget. (Solbakk 2009: 47; Friis 1871: 125-126; Kulonen *etc.* 2005: 375)

Men *jabme-aimo* var ikke et særligt ønskværdigt sted at bo i efter døden. I *jabme-aimo* herskede sygdommenes og dødens guder, som for eksempel *jabme-akka* ('dødens mor'). Såvel *jabme-aimo* som *jabme-akka* sammenlignes med skandinavernes forestilling om Hel. Det betyder, at dels henviser det til en lokalitet, dels til det frygtindgydende kvindelige væsen, der hersker over området. Et andet navn som gives til *jabmi-aimos* hersker er *rutu* eller *rota*, som har haft en meget stor betydelse i nordlig samisk tro. Efter samernes kristning begyndte man at opfatte *jabmi-aimo* som en slags mellemtilstand, fra hvilket sjælen bedømmes til enten godt eller dårligt tilstand. Dermed begyndte man at benævne helvedet efter *rutu* eller *rota*. *Rutu-aimo* ('pestens hjem') var stedet for dem, der i sin livstid havde besmittet sig med tyveri, ondsindethed og meget mere, skulle bo i *rutu-aimo*. Al sygdom kom fra *rutu-aimo*. (Friis 1871: 126; Holmberg 1996: 27-28)

*Sáiva* som det centrale element i samisk tro omfatter mange spørgsmål. For det første kan man diskutere hvad ordet egentlig betyder i forskellige samiske sprog samt forestillinger om hvad det oprindeligt henviser til. Derudover kan man fremhæve de mangfoldige aspekter af *sáivas* anknytning til dødsriget. Dermed skal det understreges at idéen om døde slægtninge, der fortsætter at leve et lykkeligere liv i hellige bjerge også findes i norrøne forestillinger. Især forekommer de i områderne, hvori optagelserne af *sáiva* knyttet til bjerge stammer fra. (Kulonen *etc.* 2005: 374)

Kristendommens indflydelse har højst sandsynligt påvirket samernes forståelse af dødsriget. Imidlertid blev forholdet mellem de døde i underjorden og de levende på jorden ganske forskelligt end det som man finder i kristelige forestillinger. Hos samerne var grænsen mellem livets og dødens rige ikke så uoverstigelig som kristendommen lærer (Friis 1871: 115). Selvom kristendommen har påvirket nogle aspekter af samisk tro, skal man stadig huske, at Sápmi er et stort landområde. Det betyder at ved siden af er der under mange århundrede indkommet såvel skandinaviske som finske indflydelser. Disse påvirkninger har ikke ændret hele samisk forståelsen af livet efter døden, men kun dele.

### 3.2 *Sieidi*

Oprindeligt havde samerne hverken templer eller kirker for at dyrke sine guder. Deres gudsyndyrkelse foregik under åben himmel og deres billeder af guder eller de naturgenstande, der for dem synligt repræsenterede et guddommeligt væsen, fandtes også i naturen. På grund af at samerne opfattede naturen som besjælet, troede de at ånder beboede mangfoldige naturlige steder omkring dem. Nogle af dem opfattes som især hellige og blev brugt som ofringssteder. Missionærernes optagelser hvori der siges at samerne har haft stenguder (*kiedke-jubmel*) på bestemte hellige pladser stammer fra allerede 1500-tallet (Holmberg 1996: 31). For eksempel betragtede man særlige stene, søer samt kilder som hellige. Derudover findes der bevis på skrin af træ og menneskeskabte gudfigurer. Til at betegne disse hellige steder anvendte samerne ordet *sieidi*. (Solbakk 2009: 39, Friis 1871: 133)

Etymologisk set betyder *sieidi* 'hellig naturlig genstand' eller 'skrin'. Tilsvarende ord findes i alle samiske sprog bortset fra sydsamisk og umesamisk. Skønt semantisk ligner ordet *sieidi* et finsk ord *hiisi*, som anvendes til at betegne enten en hellig skov, et blote- eller begravelsessted eller kan endda henvise til en skovsånd, er det mere sandsynligvis, at *hiisi* er snarere knyttet til det samiske ord *siida*, som betyder 'samisk landsby' eller 'samisk stamme'. Et andet ord som ligner ordet *sieidi* er et norrønt begreb – nemlig *seiðr*. Men her er problematik endda større på grund af at det er uklart om deres lighed kun er et tilfælde eller er det et argument til påvirkninger mellem to kultursfærer. (Kulonen *etc.* 2005: 392)

Dog påpeger Kulonen, Seurujärvi-Kari og Pulkkinen (2005: 389) at etymologiske forbindelser mellem *sieidi* og *seiðr* ikke er særlig stærke. Dyrkelsen af *sieidi* findes i et eller andet form hos alle samiske slægter, mens selve begrebet ikke anvendes i alle samiske sprog (for eksempel i sydsamisk). Hvis *seiðr* havde været det oprindelige fænomen og ordet *sieidi* stammede fra *seiðr*, ville det være sandsynligt at ordet findes som et låneord i alle samiske sprog. På grund af at dyrkelsen af *sieidi* er fælles i hele Sápmi, mens ordet ikke er, virker forbindelser mellem *sieidi* og *seiðr* snarere tilfældige, selvom indholdsmæssigt er både begreberne knyttet til noget magisk. (Kulonen *etc.* 2005: 389)

Samerne troede at ved anvendelsen af *sieidi* var det muligt for dem at påvirke naturkræfter, hvis deres levebrød var afhængig af. Mest vigtig var det for jagten. Som

resultat af forskellige levevis blandt samerne, findes der adskillige former for hellige sten. For eksempel dyrkede fjeldsamerne bjerge som hellige sten, og dem der hovedsageligt levede af fiskeri havde sine hellige stene på enten fjordenes, flodernes eller søernes strande. Sådant slags stenene, som kaldes for *sieidi*, var almindelige i hele Sápmi området. En sten ved søbredden eller i søen stod inde for god fangst af fisk kun hvis stenen regelmæssigt blev smurt med fiskeolie og blev givet fiskehoveder som ofringer. Ifølge samernes forestillinger kunne stenskrin bringe lykken i jagt på rensdyr eller hyring af rensdyr i fjeldene. Som en belønning ofrede man af og til hele dyr, selvom sædvanligt var det kun gevir der blev ofret til stenen. (Holmberg 1996: 31; Kulonen *etc.* 2005: 390)

Ørnulv Vorren og Hans Kristian Eriksen (1993: 29) har inddelt helligsteder ud i naturen efter form og lokalitet i otte grupper:

1. Hellige fjeld
2. Fjeldformationer
3. Kampesten
4. Heller
5. Kløfter
6. Kilder
7. Søer
8. Ringformede offersteder

Else Mundal (2004: 48) påpeger dog at det er ganske tvivlsomt om man overhovedet skulle prøve at inddele de samiske helligsteder i kategorier. Hendes forslag stammer muligvis fra faktummet, at det af og til er ikke så nemt at skelne mellem alle de forskellige stenformer, sådan at man helt klart kan sige, hvad er hvad. I hvert fald giver sådan en inddeling god indtryk af hvilke slags naturgenstande kunne dyrkes som hellige steder. I opgaven anvendes der Vorrens og Eriksens inddelingen af helligsteder til fremhævelsen af ligheder mellem hellige steder som præsenteres i sagatekster.

Som *sieidi* dyrkedes der kun naturlige stener. Om stenenes udseende findes der forskellige slags optagelser. Nogle siger at *sieidi* nødvendigvis ikke havde en bestemt form og var almindeligt grå eller sorte stene, der var udhulet af vand. Dog findes der andre kilder, som beskriver *sieidi* med bestemt form, der på en eller anden måde lignede enten dyr eller mennesker. Men *sieidi* burde ikke være kun et enkelt sten, men også

større bemærkelsesværdige og synlige dele af landskabet. For eksempel i bjerge anvendte samerne enkelte synlige stene, som af og til intet andet specifikt træk havde. (Holmberg 1996: 31; Kulonen *etc.* 2005: 390)

En anden mulighed var at lave *sieidi* af træ. Sandsynligvis fungerede det som sekundær løsning, fordi sten-*sieidi* anses at være mere magtfulde. *Sieidi* findes i forskellige størrelser, som også viste *sieidis* magt. Største stenskrinene var dyrkelsessteder for en eller flere *siida*, det vil sige en samisk landsby. Lidt mindre *sieidis* blev dyrket af stammen eller familier, der fulgte den samme semi-nomadiske livsstil året rundt. De mindste *sieidis* var individuelle. (Kulonen *etc.* 2005: 390)

Stedet, hvor *sieidi* stod, holdte samerne helligt. Dette sted kaldtes for *passe* eller *basse*. Ofte kaldtes endda området omkring *sieidi* helligt. I *passe* ofrede samerne til den guddom, som de nærmest tiltrængte. Fjeldsamerne havde hovedsageligt sine hellige ofringssteder på høje iøjnefaldende og beundringsværdige bjerge, mens skovsamerne havde sine på åbne skovlysninger, på holme i indsøer eller ved store vandfald, hvor der fandtes rigeligt laks. (Holmberg 1996: 33; Friis 1871: 134)

For ikke at forstyrre væsner der beboede hellige steder, opførte de ikke deres bosteder i nærheden af dem. På den måde undgik man at børnenes stemme eller høje lyde ville spolere gudernes ro. Ikke heller talte de højt på hellige steder. Derudover var det forbudt at skyde fugle eller vilde dyr på det hellige område. Hvis samerne havde stor ulykke på jagt eller fiske i et bestemt område, så kunne det betyde, at stedet var beboet af guddommelige væsner. Til at undgå ulykke i fremtiden begynte de at betragte dette sted som *passe* og forsonede offer bragtes til denne guddom. På den anden side kunne særdeles god lykke til jagt eller fiske også henvise til en *passe*, fordi det pegede på beskyttelsen af de usynlige. Som Friis påpeger (1871: 133) anså de samiske folkeslag næsten hvert genstand i naturen som behersket af et eller andet åndevæsen. Ifølge samernes forestillinger foretrak de guddommelige og overnaturlige væsner at opholde sig der, hvor naturen var både imponerende samt storartet. (Holmberg 1996: 33; Friis 1871: 133-134)

Efter min mening kunne forbuddet mod at skyde dyr i hellige steder være forbundet med samernes forestilling om forældrenes sjæle i synlige fysiske form, som de af og til kunne tage til at bevæge rundt. Ikke mindst navnlig var fugle og vilde dyr ganske almindelige former for skytsånder. Derfor virker det rimeligt, at samerne anså dyr samt

fugle på hellige område også som hellige væsner. Men et andet bemærkelsesværdigt aspekt ved hellige steder er hvordan de samiske kvinder skulle opføre sig omkring dem. For eksempel når kvinderne gik forbi en hellig plads, skulle de dække deres ansigter. Der findes endda optagelser i forbindelse med hellige søer, hvor der siges, at kvinderne måtte ikke kaste sit blik på søerne. Det ser ud som om at for det meste gjaldt der strenge regler for samiske kvinde, nemlig på grund af at lignende paralleller findes også i samisk shamanisme som helhed. (Holmberg 1996: 35)

Selvom for eksempel i sibirisk shamanisme kunne shamaner være såvel mænd som kvinder, henviser man sædvanligvis til mænd når der er tale om samiske shamaner eller *noaidi*. Samiske kvinder var ikke tilladt at røre magiske trommer og skulle undgå vejen, hvor trommen havde gået. Selvom *noaidi* næsten altid var mandlige, findes der dog enige kvinder i yngre tradition. Nogle samiske kvinder havde evner til nogen slags spådom med hjælp af knive samt bæltter. Derudover findes der optagelser hvori der siges at nogle af dem praktiserede sort magi. Alt i alt er disse optegnelserne dog ret isolerede. (Hultkrantz 1992: 139-140)

Det, hvordan dyrkelsen af hellige bjerge hænger sammen med dødekult, har været et ganske stort forsknings- og diskussionstema indenfor forskningen på samisk tro (Mundal 2004: 46). Muligvis stammer dyrkelsen af *sieidi* fra samernes dødedyrkelse. Et argument for det er at *sieidi* er en families eller slægts ånd, som betyder at i løbet af generationer er der kommet flere beskyttende væsner, som arves af forfædre ligesom *sáiva* bjerg samt *sáiva* indbyggere. (Holmberg 1996: 35)

Et andet aspekt der støtter teorien om dunkle rødder af dyrkelsen af *sieidi* er at vanligvis ofrer man ved en sten. Det kan henvise til begravelsespladser, som blandt samerne ofte var netop knyttet til sten. Hos finske samer findes der forestillinger om at hvis man overnattede i nærheden af et offersted, så så man alle mulige former for spøgelser, såvel mennesker som dyr. På offerstede måtte man ikke tale ondt om de døde, ellers bliver de underjordiske vrede. (Holmberg 1996: 35)

#### 4. Problematikken omkring *Íslendingasögur* som historiske kilder

Ved siden af kongesagaer, der fortæller om de gamle skandinaviske konger og *fornaldarsögur*, er *Íslendingasögur* en af de vigtigste sagagenrer. *Fornaldarsögur* handler om begivenheder der skete under tidlig vikingetid eller endda før det i andre lande end Island. Desuden er de baseret på gammel mundtlig tradition og karakteriseres ved inddragelsen af mange mystiske og mytologiske elementer. I modsætning til de to førnævnte sagatyper er *Íslendingasögur* verdslige sagaer, som handler om islandske landnamsmænd samt deres forfædre, landmænd og høvdinge under landnamstiden fra 870 til 930 op til midten af 1000-tallet. (Pulsiano 1993: 333; Kuldklepp 2009: 8; Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band VII 1962: 496)

Med kun én undtagelse, nemlig *Egils saga*, foregår de beskrevne begivenheder hovedsageligt på Island, mens en del af sagaerne har deres udgangspunkt i Norge før landnamstiden. På grund af *Íslendingasögurs* begrænsning til Island kan man straks pege på manglen på direkte kontakt med samerne. Muligvis findes der kontaktpunkter og påvirkninger i både kongesagaer og *fornaldarsögur* som for eksempel i *Vatnsdæla saga*, fordi blandt andet betragter de begivenheder i Sverige og Norge, som udgør store dele af Sápmi.

Dog findes der et vigtigt skæringspunkt. For det første henvises det til et ganske stort antal af *Íslendingasögur*, der begynder med begivenhederne som angår i Norge, hvor samerne samt deres religiøse forestillinger var kendt længe siden. For det andet handler en del af *Íslendingasögur* om landnamsmænd og deres forfædre, som oprindeligt kom fra Skandinavien. Sandsynligvis tog de med sig også sin kultur samt sine religiøse forestillinger. Hvis samerne har påvirket norrøne forestillinger via kulturkontakter, så burde det have sket under vendeltiden eller endda før det. Island blev dog koloniseret lidt senere, nemlig i den første halvdel af vikingetiden omkring midten af 800-tallet til 900-tallet. Hvis de fastlandsskandinaviske religiøse forestillinger af landnamsmænd blev fremført på Island og de virkelig indeholder spor af samisk tro, er det trolig at disse forestillinger beskrives ligeledes i *Íslendingasögur*.

Dog var nordboerne ikke de eneste der beboede Island. Desuden fandtes der kvinder, trælle og tjenestefolk af irsk og gælisk oprindelse, som allerede var kristne. De tog med sig sine egne forestillinger, som muligvis kunne påvirke de skandinaviske forestillinger. Af og til hævdes det derfor at sagaernes mundtlige traditioner er påvirket af irsk



fortælling. Man indrømmer at det er en mulighed, fordi der findes enkelte keltiske elementer i sagatekster. For eksempel er navnet Koðrán i både *Kristni saga* og *Þorvalds þáttr víðförla* egentlig et keltisk fornavn. Imidlertid findes der intet hverken i de gamle kilder eller sagaernes form som støtter teorien om keltiske påvirkninger. (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band VII 1962: 500)

*Íslendingasögur* er baseret på mundtlig tradition. Den ene fortalte materialet af den anden, indtil den blev opskrevet. Mange forskere er enige om at flertallet af *Íslendingasögur* stammer fra 1200-tallet. Dette kan siges på grund af forbindelser med andre skrevne tekster og viden om gamle islandske love samt vaner, der blev erstattet med nye omkring året 1260. Imidlertid findes der sagaer, hvis datering er usikker. Nogle af dem klassificeres som postklassiske sagaer, som dateres til 1300-tallet og senere og anses for at være revisioner af forsvundne klassiske versioner. Som regel indeholder disse sagaer mere fantastiske elementer og giver et mere usandt billede af islandsk samfund. (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band VII 1962: 498-499; Pulsiano 1993: 334)

*Íslendingasögur* præsenterer sig som historie. Mange af de skildrede karakterer er historiske og henvisningerne til dem er kendt fra andre skriftlige kilder. Den fremstillede kronologi kan knyttes til reelle historiske begivenheder og sagaernes indre kronologi er konsekvent. I det hele taget regnes der at være omkring 35-40 *Íslendingasögur*, hvis personer og begivenheder overlapper hinanden i høj grad. Som følge heraf kan man antage at oprindeligt mentes *Íslendingasögur* at fungere som historiske værker snarere end fiktion. (Pulsiano 1993: 333-334)

Spørgsmålet om historicitet er tæt knyttet til den mundtlige tradition bag *Íslendingasögur*. Først og fremmest fremstår sagaerne som mundtlige fortællinger, som er blevet optaget 200-400 år efter de beskrevne begivenheder. Skriveren eller optageren kunne foretage tilføjelser og ændringer, som betyder at faren for glemsel, forvanskning, konstruktion og partiskhed var sikkert til stede. Derudover er *Íslendingasögur* ganske ofte bevaret i meget forskellige redaktioner. Af og til kan to sagaer endda gengive de samme begivenheder med betydelige indholdsmæssige ændringer. Dog antages der at ændringerne ikke var større end dem som enhver fortæller tillod sig. Sikkert medførte mundtlige fortællinger med sig stilisering af begivenheder og karakterer eller endda omdigtning samt gendigtning. Citerede vers og kvad i sagaerne hævdes at være gamle

og henvise til den oprindelige mundtlige tradition. Derfor er det en vanlig opfattelse at sagaerne som indeholder vers eller kvad er mere pålidelige på grund af at det er nemmere at huske ordret digte end prosatekst. (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band VII 1962: 498-499, 501-503; Pulsiano 1993: 334)

Før i tiden mente man at sagaerne gav et sandt billede af begivenhederne, men dette synspunkt blev ganske hurtigt bortkastet. Med historisk kildekritik kom der en mere skeptisk og kritisk tilnærmelse til sagaernes historisk pålidelighed. Bedømmelsen af *Íslendingasögur* som historiske kilder vanskeliggøres ved at man sjældent har andre samtidige kilder om begivenhederne. Dels er der manglen på udenlandske kilder, dels er de eksisterende udenlandske annaler så kortfattede, at man sjældent kan finde oplysninger om de beskrevne personer og begivenheder. Samtidigt indeholder *Íslendingasögur* bemærkninger om gammel skik og brug og særlig vigtig er omtalen af gamle ret, som man ellers uden sagaerne ingen oplysningerne havde. (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band VII 1962: 501-504)

Ifølge Preben Meulengracht Sørensen fremstiller sagaer meningsfulde billeder af fortiden. Dog skal man regne med at muligvis findes der både personer og begivenheder i tekster, som ældre fortællere havde sat sammen til fortællinger bare for fortællingens skyld. På grund af manglen på andre kilder man kunne sammenligne den foranstillede information med blev disse sammensatte fortællinger til historisk sandhed. Strengt taget er der ”ingen genuine historiske kendsgerninger islændingesagaerne” (Sørensen 1993: 19). (Sørensen 1993: 32)

Teksterne som læses i dag er meget yngre og sikkert mere eller mindre omarbejdede versioner. Man ved egentlig ikke, hvordan man skulle læse sagaerne eller hvordan de blev modtaget og forstået af deres oprindelige publikum, som man ikke kender ret meget til. Det kan tvivles om de blev ”skrevet og fortolket som fortællinger fra hedensk tid, eller fortolkede deres publikum dem ud fra den kristne lære” (Sørensen 1993: 13). Dog kan det hævdes at *Íslendingasögur* blev skrevet i overensstemmelse med den viden om fortiden man havde tilgang til, det vil sige for eksempel fortælling, digtning, arkæologiske minder, landskabet, loven, myter og så videre, som alt sammen blev medført i opskrivningsprocessen. I det hele taget kan man sige, at *Íslendingasögur* på én gang er såvel historisk virkelighedsskildring som litterær virkelighedsfortolkning. (Sørensen 1993: 13, 18, 23)

## 5. *Kristni saga*

*Kristni saga* er blevet opbevaret i en middelalderligt håndskrift der kaldes for *Hauksbók*. *Hauksbók* er blevet opskrevet omkring 1306-1310 af Haukr Erlendsson snart efter hans version af *Landnámabók*. Den oprindelige forfatter til *Kristni saga* er ukendt, men højst troligt kendte han til Ari Þorgilssons *Íslendingabók*. Dette afspejles især i kapitler 14 og 16, som direkte er baseret på Aris fortælling om Ísleifr og Gizurr. Samtidigt kan man pege på tydelige forskelle mellem *Kristni saga* og *Íslendingabók* når det handler om sagaernes væsen. *Kristni saga* er anonym og fungerer som redegørelsen for fælles traditionel viden. Sagaen har mere fælles med den latinske europæiske hagiografisk tradition end med *Íslendingabók* og er snarere en optagelse af missionsarbejdes historie. Dette kan siges på grund af at først og fremmest handler *Kristni saga* om konflikten mellem hedninger og kristne samt beskriver mirakler og den kristne symbolisme. (Grønlie 2006: xxxi, xxxiii)

*Kristni saga* kan direkte sammenlignes med Aris *Íslendingabók* når det handler om Islands konversion ligesom *Landnámabók* er i sammenligning med materialet om Islands bebyggelse. Muligvis er der tydelige forbindelser mellem *Íslendingabók*, *Landnámabók* og *Kristni saga*. En af de tidligste teorier i forskningen af disse sagaer foreslår at *Landnámabók* er blevet sammenstillet af *Íslendingabóks* første version og det som fandtes til i *Íslendingabók* blev til *Kristni saga*. (Grønlie 2006: xxx)

Som følge heraf har *Kristni saga* forskellige synsvinkler i holdninger til sagaens værdi som historisk kilde. Oprindeligt blev det berømt for sine historiske principper og strengt kronologisk tendens, men senere forskere beskriver sagaen snarere som en religiøs traktat, der handler mere om vidundere og mirakler end reelle handlinger. Dog forbigår forfatteren konstant muligheden at understrege handlingernes moralske og spirituelle dimensioner. I stedet undgår han at beskæftige sig med kunsten at prædike og kommentere samt fortolke handlingerne. Man kan endda sige at forfatteren til *Kristni saga* egentlig prøver at dæmpe tilstedeværelsen af det overnaturlige. Snarere er konflikten mellem kristendom og hedenskab blevet præsenteret som juridisk kamp i stedet for ondsindet forfølgelse. (Grønlie 2006: xxxi, xlii-xliii)

Idéen om at *Kristni saga* muligvis var en del af optagelser af Islands historie fra bebyggelsen op til samtidige sagaer støttes af sagaens ejendommeligheder. Således har sagaen en særlig pludselig begyndelse og indeholder mange kronologiske

bemærkninger samt inddragelsen af listen om høvdingerne. Som et forsøg på at optage Islands historie lyder afhængighed af Aris *Íslendingabók* rimeligt, men samtidigt er det også grunden til forskelle mellem de to værker. For eksempel fokuserer Ari først og fremmest på Syd-Island, mens *Kristni saga* prøver at dække hele landet. Derudover er Aris *Íslendingabók* højst karakteriseret ved fortløbende sammenhæng i udviklingen af Islands historie, mens *Kristni saga* deler historien i to, nemlig til den hedenske og kristelige periode. Dog er *Kristni saga* ikke et værk om kun Islands historie, fordi mange forskere er enige om at først og fremmest skulle sagaen forstås som kirkens eller missionærernes historie. (Grønlie 2006: xxxv-xxxviii)

Ligesom de europæiske optagelser af missionærernes liv indeholder *Kristni saga* to typer af mirakler: Dem som er knyttet til konversionen af enkeltpersoner og dem der viser Guds beskyttelse af hans budbringere. For eksempel konverteres Þorvaldr far Koðrán til kristendom efter biskop Friðrek havde drevet skytsånder bort fra Koðráns gård og dermed påvist at ånden er blevet overvunden. (Grønlie 2006: xxxviii)

Såvel Aris *Íslendingabók* som *Kristni saga* beskæftiger sig først og fremmest med kristendommen og kirken, men ingen af dem kan beskrives som hagiografi. Begge markeres ved specifikke kulturelle og sociale omstændigheder af Islands middelalder. Begge har mundtlig tradition, genealogi og lov som centrale elementer. Det som adskiller de to værker er hvordan informationen præsenteres som fortællingen samt hvilke nuancer og dimensioner de dækker. Sammen giver både *Íslendingabók* og *Kristni saga* en indblik i hvordan man skriver historisk samt tillader en dybere forståelsen af hvordan islændernes religiøse forestillinger blev ændret som resultat af kristendommen. (Grønlie 2006: ix, xlv)

Som det blev påpeget før, kan *Kristni saga* mere eller mindre deles i to efter religiøse forestillinger. Således findes der et opsigtsvækkende afsnit i *Kristni saga* som dels afspejler førkristne forestillinger, dels viser overgangen fra hedenske forestillinger til kristendommen.

*Byskup ok Þorvaldr váru at Giljá með Koðráni inn fyrsta vetr með þrettánda mann. Þorvaldr bað föður sinn skírast, en hann tók því seinliga. At Giljá stóð steinn sá, er þeir frændr höfðu blótat, ok kölluðu þar búa í ármann sinn. Koðrán lézt eigi mundu fyrri skírast láta en hann vissi, hvárr meir mætti, byskup eða ármaðr í steininum. Eftir þat fór biskup til steinsins ok söng yfir, þar til er steinninn brast í sundr. Þá þóttist Koðrán skilja, at ármaðr var sigraðr. Lét*

*Koðrán þá skíra sik ok hjú hans öll, nema Ormr, sonr hans, vildi eigi við trú taka. Fór hann þá suðr í Borgarfjörð ok kaupir land at Hvanneyri. /.../ Þeir byskup ok Þorvaldr gerðu bú at Lækjamóti í Viðidal ok bjuggu þar fjóra vetr. Þeir fóru víða um ísland at boða trú.*

(Kristni saga: 2. Frá kristniboði þeira Þorvalds)

---

*Den første Vinter var Bispen og Torvald paa Gilsaa hos Kodran med tretten Mand. Torvald bad sin Fader lade sig døbe, men det havde han ikke megen Lyst til. Der stod en Sten paa Gilsaa, som han og hans Frænder plejede at blote til, thi de troede, at deres Skytsaand boede i den. Kodran sagde, at han ikke vilde lade sig døbe, førend han havde faaet at vide, hvem der var stærkest, Bispen eller Skytsaanden i Stenen. Saa gik Bispen hen til Stenen og messede over den, til den brast i sønder, og Kodran tyktes nu at skjønne, at Skytsaanden var overvunden, og saa lod han sig døbe med hele sin Husstand, undtagen hans Søn Orm, han vilde ikke tage ved Troen, men fór sønder til Borgfjord og købte sig Land paa Hvannøre. Bispen og Torvald slog sig nu ned paa Lækjamot i Videdal og boede der fire Vintre, og vidt og bredt for de om i Landet og prædikede Troen.*

(Kristendomssaga)

Til at begynde med fortælles der i sagaen om en sten på Giljá hvor Koðrán og hans frænder plejede at ofre til. Nemlig troede de at inde i stenen boede der en skytsånd – *ármaðr*. Beskrivelsen om en sten i forbindelse med troen på ånder hænger godt sammen med samiske forestillinger om *sieidi*. Oprindeligt havde samerne hverken templer eller kirker og derfor foregik deres gudsyndyrkelse under åben himmel (se også kapitlet 3.3). De opfattede naturen som besjælet og troede på åndernes beboelse i naturgenstande, som hos samerne kunne desuden betragtes som synlige skikkelser af guddommelige væsner. Ifølge samiske forestillinger var næsten hvert genstand i naturen behersket af ånder. Nogle af disse steder – enten sten, søer eller kilder – opfattedes som især hellige og blev brugt som ofringssteder. *Sieidi* der samerne betegnede sine hellige steder med betyder egentlig 'hellig naturlig genstand' eller 'skrin'.

Ved sammenligning af hellige steder i naturen i den samiske kultur og den norrøne, ser man påfaldende ligheder. Nogle af dem kan være tilfældige, mens nogle er ganske almindelige og findes indenfor mange kulturer. Dermed kunne ritualerne i samiske helligsteder være forskellige fra dem, som foregik i norrøne helligsteder. Derfor ved man ikke hvis ligheder kun gælder for helligsteder eller for selve kulten samt dets formål. (Mundal 2004: 49-50)

I *Kristni saga* er der ingen tale om ritualer ved den hellige sten. Dog får man viden om at Koðrán og hans slægtninge blotede til stenen, som henviser til mulige ritualer knyttet til dyrkelsen af *ármaðr*. Formålet med dyrkelsen af *ármaðr* som et beskyttende væsen kunne have været som navnet påpeger – nemlig beskyttelsen af Koðráns slægt og gård. Sådanne slags opgaver var ganske almindelige i samiske forestillinger. Dermed skal det fremhæves at dyrkelsen af skytsånder også fandtes blandt nordmænd.

Mundal påpeger, at hos samerne var det mest karakteristiske helligsted i naturen kampestenen, som ifølge Vorrens og Eriksens inddeling danner den 3. kategori af samiske helligsteder (Vorren, Eriksen 1993: 29; Mundal 2004: 49-50). I *Kristni saga* fortælles der at *ármaðr* boede i en stor sten. På grund af at der ikke er nogen tale om andre naturgenstande ligesom bjerge eller øvrige fjeldformationer i sagaen, kan man antage, at der stod en hellig sten i nærheden af Koðráns gård. Samerne anvendte større stenskrinene som helligsteder for hel *siida*, mens lidt mindre *sieidi* blev dyrket af en stamme eller. Som følge heraf kan stenen i *Kristni saga* forstås som en families hellige sten.

På den måde kan man dreje tydelige paralleller mellem helligsteder i *Kristni saga* og samisk tro. Særlig hensyn tages til troen på ånden. Det er et påfaldende aspekt ved fortællingen i *Kristni saga* at i stedet for de gamle norrøne personificerede guder peges der i stedet på en skytsånd der bor i stenen. Henvisninger til Koðráns stærke tro på *ármaðr* samt slægtningens langvarige vane med at blote til ham gør det muligt at fortolke *ármaðr* som en del af forfædre kult. Det betyder at det ikke er udelukkende at i *Kristni saga* har man at gøre med troen på ånder i form af sjæle af døde forfædre, som er et meget karakteristisk træk ved samiske forestillinger.

I begyndelsen vises Koðráns stærke tro på skytsånden klart frem, som igen peger på *ármaðrs* vigtighed. Det ser ud som om styrken af det beskyttende væsen er den vigtigste. Derfor kommer Koðráns ombestemmelse hurtigt da den hellige sten går i stykker som resultat af biskoppens messen, selvom Koðrán samt hans familie sandsynligvis har holdt stenen i ære i løbet af flere generationer samt ofret til ånden som har beskyttet gården og stammen. Selvom det fortælles i sagaen at Koðrán har blotet til stenen i mange år, har en af hans sønner, nemlig Þorvaldr allerede efterladt de gamle vaner og modtaget kristendom. Koðrán fortolker begivenhederne som bevis på den kristne guds overmagt og lader sig døbe.

I det hele taget findes der to vigtige elementer ved episoden om Koðrán og hans *ármaðr* i *Kristni saga*, som kan knyttes til samiske forestillinger. For det første fremhæves der dyrkelsen af en kampesten, som kan knyttes til særlige samiske helligsteder. For det andet plejede Koðrán samt hele slægt (bortset fra Þorvaldr) blote til *ármaðr*, der kan forstås som et skytsånd, muligvis endda sjælen af Koðráns forfader. Dels afspejler episoden i *Kristni saga* de gamle norrøne forestillinger, dels viser tidlige kristne påvirkninger (Þorvaldr som et kristne menneske, biskoppens sejr over Koðráns *ármaðr*) samt overgangen fra hedenskab til kristendom (Koðrán lader sig døbe).

### 5.1 *Þorvalds þáttur víðförla*

Episoden om biskop Friðreks sejr over Koðráns *ármaðr* som fortælles i *Kristni saga* forekommer også i *Þorvalds þáttur víðförla*. Der afspejles episoden i flere detaljer, som styrker teorien om spor af samiske elementer. Samtidigt er indflydelser af kristendommen endnu mere tydelige end i *Kristni saga*.

*Þorvalds þáttur víðförla* fortæller om islænder Þorvaldrs og biskop Friðreks mission til de nordlige dele af Island. Historien bevares i fire versioner: To af dem findes i de vigtigste recensioner af *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, én i et selvstændigt manuskript og en meget forkortet version findes i *Kristni saga*. Forfatter til *Þorvalds þáttur víðförla* er ukendt, selvom af og til nævnes benediktiner Gunnlaugr Leifsson der døde i 1218 som forfatter. (Grønlie 2013: 479)

Stort set kan episoden i *Þorvalds þáttur víðförla* deles i to. Den første del handler om hvordan Koðrán ser messen og begynder at sammenligne de gamle og nye religiøse forestillinger med sin søn Þorvaldr. Delen afslutter med Þorvaldrs forslag, at hvis biskoppen kan vise, at den nye gud stærkere er end Koðráns gamle guder, så skal Koðrán lade sig døbe.

*En nú skal fyrst segja hversu hann leiddi til sanns átrúnaðar föður sinn og hans heimamenn. Á nokkurri hátið þá er Friðrekur biskup með sínum klerkum framdi tíðagerð og guðlegt embætti var Koðrán nær staddur meir sakir forvitni en hann ætlaði sér að samþykkja að sinni þeirra siðferði. En er hann heyrði klukknahtjóð og fagran klerkasöng og kenndi sætan reyksisilm en sá biskup veglegum skríða skryðdan og alla þá er honum þjónuðu klædda hvítum klæðum með björtu yfirbragði og þar með birti mikla um allt húsið af fögru vaxkertaljósi og aðra þá*

*hluti sem til heyrðu því hátíðarhaldi þá þóknuðust honum allir þessir hlutir heldur vel.*

(Þorvalds þátrr víðförla A: 3. kafli)

---

*Nu skall fyrst berättas hur han förde sin far och hans husfolk till den sanna tron. Vid en kyrkohelg när biskop Fridrek med sina klerker höll mässan och skötte det gudeliga ämbetet var också Kodran tillstädes, mer av nyfikenhet än för att han ville samtycka med deras nya sed. Mer när han hörde klockklängen och klerkernas fagra sång och såg biskopen i praktfull skrud tillsammans med alla dem som tjänade honom klädda i vita klädnad och med strålande utseende och därtill den stora bjärtheten kring allt huset av det fagra vaxljusskimret tillika med de andra ting som hörde helgfirandet till, då fann han stort behag i allt han hörde och såg.*

(Þorvalds þátrr víðförla B: 234)

Til at begynde med forekommer der tydelige kristne indflydelser i teksten. En af de stærkeste og mest klare indvirkninger udtrykkes via *sanns átrúnaðar*, det vil sige den sande tro i henvisning til kristendommen. Sandsynligvis henviser det til at ved sagaens opskrivning var de gamle forestillinger allerede fortolket som vantro. Derudover beskrives hele messen via talrige billedlige udtryk knyttet til lys som for eksempel *hvítum klæðum með björtu yfirbragði* og *fagran klerkasöng*. Sådan en modsætning kan hen vise til symbolsk kontrast mellem kristendom som lys og gamle religioner som vantro samt noget mørkt. I det hele taget virker afsnittet som en slags åbenbaring der skulle åbne Koðrán øjne og gøre ham villig til at acceptere den nye gud.

Dog er Koðrán stadig ganske skeptisk. Han begynder at diskutere det som han så ved messen med sin søn Þorvaldr. Gennem deres diskussion dukker der mange elementer op, der peger på Koðráns gamle forestillinger.

*En á þeim sama degi kom hann að Þorvaldi syni sínum og mælti: "Nú hefi eg séð og nokkuð hugleitt hversu alvörusamlega þjónustu þér veitið guði yðrum en þó eftir því sem mér skilst eru mjög sundurleitir siðir vorir því að mér sýnist að guð yðvar mun gleðjast af ljósi því er vorir guðar hræðast. En ef svo er sem eg ætla þá er þessi maður sem þú kallar biskup yðvarn spámaður þinn því að eg veit að þú nemur að honum alla þá hluti er þú boðar oss af guðs þíns hálfu. En eg á mér annan spámann þann er mér veitir mikla nytsemd. Hann segir mér fyrir marga óorðna hluti. Hann varðveitir kvikfé mitt og minnir mig á hvað eg skal fram fara eða hvað eg skal varast og fyrir því á eg mikið traust undir honum og hefi eg hann dýrkað langa ævi en misþokkast þú honum mjög og svo spámaður þinn og siðferði*



*ykkart og af letur hann mig að veita ykkur nokkura viðsæming og einna mest að taka ykkarn sið."*

*Þorvaldur mælti: "Hvar byggir spámaður þinn?"*

*Koðrán svarar: "Hér býr hann skammt frá bæ mínum í einum miklum steini og veglegum."*

*Þorvaldur spurði hversu lengi hann hefði þar búið.*

*Koðrán sagði hann þar byggt hafa langa ævi.*

(Þorvalds þáttur víðförla A: 3. kafli)

---

*Samma dag kom han till sin son Torvald och sade: "Nu har jag sett och något betänkt vilken allvarsam tjänst ni ägnar er gud, men efter vad jag förstår är våra seder mycket olika, för det verkar som om er gud gladdes åt ljuset som våra gudar er rädda för. Men är det som jag tror, då är denne man som du kallar er biskop helt enkelt din spåman, för jag vet att det är av honom du lär allt du förkunnar oss på din guds vägnar. Nu har jag emellertid en annan spåman, som gör mig stort gagn. Han förutsäger många tillstundande ting för mig. Han beskyddar min boskap och påminner mig om vad jag skall företa mig eller akta mig för, och därför sätter jag stor tillit till honom och har dyrkat honom i lång tid. Men nu misshagar både du och din spåman honom mycket, och han tycker inte om era seder utan avråder mig ivrigt från att bevisa er någon ära och allra mest från att anta er tro."*

*"Var bor din spåman?" undrade Torvald.*

*Kodran svarade: "Han bor inte långt från min gård i en stor och ståtlig sten."*

*Torvald frågade här länge han bott där.*

*Kodran svarade att han haft sin boning där i långa tider.*

(Þorvalds þáttur víðförla B: 234-235)

Som fortsætning til det førnævnte diskussionen om kontrasten mellem lys og mørke som allegori over kristendommens og hedenskabens modsætning siger Koðrán, at imens Þorvaldrs gud glæder sig til lyset, er Koðráns guder bange for det. Denne detalje kan snarere forstås som forfatterens tilføjelse end Koðráns egne holdninger, fordi det virker urimeligt at Koðrán selv ville undergrave sine egne guder på den måde. På grund af at den første del egentlig handler om hvems gud eller guder er stærkere, Koðráns eller Thorvalds, er det ikke særligt sandsynligt at Koðrán ville selv sige at hans guder er bange for noget. Nærmere henviser det til forfatterens kristne baggrund og dens indflydelse på sagaens stil samt ordvalg.

Et andet bemærkelsesværdigt aspekt er at mens Þorvaldrs gud er blevet henvist til som én rigtig gud, har Koðrán mange, idet han siger *"því að mér sýnist að guð yðvar mun gleðjast af ljósi því er vorir guðar hræðast"* med 'gud' i flertalsform (Þorvalds

þáttir víðförla A: 3. kafli). I både samisk tro og norrøn religion findes der flere guder. Man kan godt sige at nogle af dem vistnok vigtigere og højere var end de andre, men formentlig kan man ikke konstatere at nogle af dem rigtigere var. Selvom det er noget som begge religioner fælles har, kommer der lidt længere ind i episoden et ord der foreslår, at muligvis har man at gøre med spor af samiske forestillinger, nemlig *spámaður*.

I *Kristni saga* betegnes Koðráns skytsånd med begrebet *ármaður*, mens i *Þorvalds þáttir víðförla* har man at gøre med *spámaður*. Med ordet *spámaður* betegnes der såvel biskoppen som Koðráns guddommelige væsen, men snarere kunne begrebet forstås som vejleder. Muligvis henviser Koðrán til biskoppen som *spámaður*, fordi hans rolle påmindende ham om sin skytsånds funktioner og han kendte ikke noget andet begreb til. Derfor skal det i analysen anvendes *ármaður* som betegnelse for Koðráns skytsånd og ikke i forbindelse med biskoppen. *Ármaður* i *Kristni saga* og *spámaður* i *Þorvalds þáttir víðförla* har mange særegne fælles træk. Begge er beskyttende væsner, der tilhører til gamle religiøse forestillinger som blev udskiftet med kristendom. Begge bor i en stor sten, der kan kategoriseres som kampesten med tilknytninger til samiske forestillinger. Teorien om at oprindeligt stammer disse forestillinger fra samisk forestillingsverden styrkes endnu mere af anvendelsen af begrebet *spámaður*, som betyder 'spåmand'.

Nemlig hænger Koðráns beskrivelse af sin småmand i høj grad sammen med samernes forestillinger om beskyttende ånder. Deres dyrkelse var meget livlig blandt samerne, som er et fælles træk mellem Koðráns *spámaður* og samiske forestillinger. Til at begynde med siger Koðrán at småmanden fortæller ham om fremtiden, beskytter hans kvæg og giver råd. Alt det hænger sammen med opgaverne, som samiske ånder skulle udføre samt åndernes beskyttende og rådgivende funktioner. For alt det har Koðrán været taknemmelig i mange år, som vises fra den langvarige dyrkelse af småmanden.

Til at gå videre kan 'spåmand' også tolkes som 'shaman'. Spåmand er ikke et begreb der forekommer ofte i norrøne kilder. Anvendelsen af småkvinde ville være mere sandsynligt, fordi den knyttes til vølver, det vil sige en smådoms- og trolddomskyndig kvinder i norrøn kulturrum. Vølver er næsten altid kvindelige i sagateksterne. Således findes der en volve i *Landnámabók*, som også forekommer i *Vatnsdæla saga* selvom hun er blevet henvist til som en samisk troldkvinde (*"Þar var komin Finna ein*

*fjólkunnig.*”) i stedet for volve som i *Landnámabók* (Vatnsdæla saga: 29; *Landnámabók* II: 217).

Derimod var samernes shamaner næsten altid mandlige. Kun i yngre tradition findes der enige kvindelige shamaner, der havde evnen til nogen slags spådom med hjælp af knive og eller som i stedet praktiserede sort magi (Hultkrantz 1992: 139). Som følge heraf passer Koðráns betegnelse *spámaður* bedre med samiske forestillinger om shamaner, hvis opgaver var blandt andet at give gode råd til slægtens medlemmer og på den måde også beskytte dem.

Samtidig er Koðráns spåmand ikke en fysisk én, fordi når Þorvaldr spørger sin far om hvor hans spåmand bor, svarer Koðrán, at spåmanden bor i en sten. Koðrán tilføjer at spåmanden har boet der i længe tider. Et langt liv i stenen ville ellers være umuligt, hvis man ikke havde at gøre med en ånd. Som det blev nævnt før fandtes der en forestilling om at samers ånder ofte flytter i bjerge eller sten efter døden. Derved bliver bjerget eller stenen hellig. I denne forbindelse kan man tilmed foreslå, at Koðráns beskyttende ånd tilhørte til en død forfader, muligvis endda til en shaman på grund af henvisninger til spåmand samt hans beskyttende og rådgivende funktioner.

Ligesom det beskrives i *Kristni saga* kender Þorvaldr ikke noget til dyrkelsen af skytsånden i stenen. I stedet har Þorvaldr allerede modtaget kristendom og ønsker at overbevise sin far om dåb. I begyndelsen bliver Koðrán derimod trofast overfor sin skytsånd, som han har blotet i mange år. Dog siger han ja til Þorvaldrs forslag. Den anden del af *Þorvaldrs þáttr víðförla* fortæller dermed om hvordan biskoppen begynder at drive de gamle guder ud fra Koðráns husholdning. En af dem (sandsynligvis den samme spåmand, som man henviste til tidligere) besøger Koðrán i hans søvn og er synligt sur på ham. Den følgende fortælling mangles i *Kristni saga*. Til sidst bliver Koðrán overbevist om at den kristne gud stærkere er end hans gamle guder og han lader sig døbe.

*Á næsta degi eftir vígði biskup vatn, fór síðan með bænum og sálmasöng og dreifði vatninu umhverfis steininn og svo steypiti hann því yfir ofan að allur varð votur steinninn.*

*Um nóttina eftir kom spámaður Koðráns að honum í svefni og með dapurlegri ásjónu og skjálftafullur sem af hræðslu og mælti til Koðráns: "Illa hefir þú gert er þú bauðst hingað mönnum þeim er á svikum sitja við þig svo að þeir leita að reka*

*mig brottu af bústað mínum því að þeir steyptu vellanda vatni yfir mitt herbergi svo að börn mín þola eigi litla kvöl af þeim brennandi dropum er inn renna um þekjuna. En þó að slíkt skaði sjálfan mig eigi mjög þá er allt að einu þungt að heyra þyt smábarna er þau æpa af bruna."*

(Þorvalds þáttur víðförla A: 3. kafli)

---

*Nästa dag vigde biskopen vatten og drog med böner och psalmsång runt stenen i det han stänkte vattnet runt omkring den, och slutligen höllde han resten över den så att stenen blev helt genomvåt.*

*Natten därefter kom Kodrans spåmand till honom i sömnen och såg ynklig ut, skälvt som av rädsla och sade til Kodran: "Illa har du handlat när du bjöd hit dessa män som bara lurar på svek mot mig och försöker driva bort mig från min boning. De höllde kokande vatten över mitt hus så att mina små barn fått utstå inte ringa kval av de brännande droppar som sipprar ner genom taket. Om detta också inte skadar mig själv så värst mycket, så är det tungt att höra småbarnets tjut när de blir skällade."*

(Þorvaldrs þáttur víðförla B: 235)

Til at begynde med bliver det klart, at biskoppens handlinger har påvirket ånden i stenen. Han udtrykker sin utilfredshed samt bekymringer i Koðráns drømme. Det som sker i drømme er ofte blevet tolket som noget mystisk og samisk shamanisme er ikke en undtagelse. Nemlig var det muligt for ånderne at nærme sig til mennesker netop i deres søvn. For eksempel når man betragter samisk shamanisme, så kunne kontakten mellem de to verdner ske via opnåelsen af trancetilstanden, som hos samerne betød at (oftest) faldt man i dyb søvn og lod sin sjæl rejse rundt mellem forskellige verdner. Dog er Koðrán ikke shaman fordi han ikke viser nogen tegn på shamanistiske kundskaber, dels fordi shamanens erhverv ikke kunne arvedes. Det betyder at selvom hvis en af Kodrans forfædre var en stor shaman, så betyder det ikke at Koðrán selv er én.

Biskoppen koger vand og begynder at hælde det over stenen, hvor spåmanden siges at bo i. Den store skade forårsaget af biskoppens handlinger (som også kan kaldes for djævlauddrivelse på grund af at han prøver at jage såkaldte onde ånder bort fra et sted) fortæller spåmanden til Koðrán i hans drømmer. Spåmanden dukker op i Koðráns drømmer for tre gange og hver gang klager han over skaden.

*En sá hinn illgjarni andi sýndist bónda um nóttina eftir hið þriðja sinn með hryggilegu yfirbragði og bar upp fyrir hann þess háttar kvein með snöktandi röddu*

og sagði svo: "Þessi vondur svikari, biskup kristinna manna, hefir af sett mig allri minni eign. Herbergi mínu hefir hann spillt, steipt yfir mig vellanda vatni, vætt klæði mín, rífið og ónýtt með öllu. En mér og mínu hyski hefir hann veitt bótlausan bruna og hér með rekið mig nauðgan langt í brott í auðn og útleigð. Nú hljótum við að skilja bæði samvistu og vinfengi og gerist þetta allt af einu saman þínu dyggðarleysi. Hugsa þú nú hver þitt góss mun héðan af varðveita svo dyggilega sem eg hefi áður varðveitt. Þú kallast maður réttlátur og trúlyndur en þú hefir ömbunað mér illu gott."

(Þorvalds þáttur víðförla A: 3. kafli)

---

Men den onde anden visade sig för bonden natten efter tredje dagen, full av sorg, och klagade med snyftande röst sitt ve och sade: "Den onde bedragaren de kristnas biskop har nu kört ut mig från allt jag äger och har. Mitt hus har han förstört, hållt kokande vatten över mig, blött ner, rivit sönder och förstört alla mina kläder och saker, och mig och mitt husfolk har han förskaffat oläkbara brännsår samt härmed tvungit mig åstad långt bort i ödemarkens fredlöshet. Nu måste vi skiljas bara för din trolöshets skull. Du säges vara en rättsinnig och trofast man, men gentemot mig har du lönat gott med ont."

(Þorvalds þáttur víðförla B: 236)

Ved den første gang (se afsnittet fra *Þorvalds þáttur víðförla* ovenfor) beskrives der hvordan spåmandens bolig og børn er blevet brændt af kogende vand. Spåmanden klager over det hver gang, men ud fra hans beskrivelse forekommer der et ganske iøjnefaldende aspekt – nemlig det at spåmanden selv henviser til stenen som bolig. Ifølge samernes forestillinger kunne *sáiva* også betragtes som en slags bolig, idet man fortsætte at leve sit underjordiske liv der på den samme måde som man levede på jorden. *Sáiva* var ikke noget individuelt for ånder, fordi af og til boede derinde en hel familie med mænd, kvinder samt børn og endda dyr. Derfor virker det endnu mere rimeligt at antage at stenen i *Þorvalds þáttur víðförla* kunne betragtes som noget der tilhører samisk kulturrum.

Efter tredje gangen er spåmandens hus blevet ødelagt og han er tvungne til at forlade stenen, dermed forpligtet til at finde et nyt sted at bo i mod sin vilje. Han beskylder Koðrán for at hans tro ikke var stærk nok, selvom Koðrán havde dyrket spåmanden i mange år. Selvom samfærdslen mellem to *sáivas* var mulig, afmærkede ødelaggelsen af den hellige sten almindeligt skytsåndens død. I sagaen bliver det lidt uklart hvis spåmanden skal finde et andet sted at bo i. En anden mulighed ville være at han ikke

kun blev jaget bort fra boligen, men også han selv blev tilintetgjort. Dermed kan hele episoden fortolkes som overvindelsen af hedenskab.

I *Þorvalds þáttr víðförla* forekommer der mange elementer der ligner dyrkelsen af hellige sten hos samerne. De stærkeste markører er vistnok det, at ånden henvises til som *spámaður*, der har boet i en sten i mange år. Ligesom i *Kristni saga* har man at gøre med en kampesten, som er karakteristisk til samiske helligsteder. Samtidigt findes der klare henvisninger til dyrkelsen af såvel helligsteder som overnaturlige væsner i sten.

Selvom dyrkelsen af hellige væsner forekommer også i norrøn kulturrum er det opsigtsvækkende at man anvender netop begrebet *spámaður* i forbindelse med det beskrevne væsen. Dels kan *spámaður* fortolkes som skytsånd, dels kan man knytte nogle shamanistiske træk til ham. For eksempel er det spåmandens opgaver at beskytte Koðráns gård og give ham råd. Derudover kan man betragte spåmandens klagemål i Koðráns drømme som noget mystisk, der ikke tilhører til den synlige verden.

Sidst men ikke mindst navnligt støttes teorien om *spámaður* som et væsen af mulig samisk oprindelse via faktaet at ved siden af skytsånden kan han også forstås som shaman. Argumentet styrkes endnu længere af faktaet at de samiske shamaner næsten altid mandlige var, mens i norrøn kontekst har man vanligvis at gøre med kvindelige skikkelser.

Lignende elementer forekommer også i *Kristni saga*, hvis fokus også ligger på kontrasten mellem førkristne forestillinger og den nye religion (det vil sige kristendom). De mest vigtige træk der muligvis peger på samisk indflydelse er dyrkelsen af en kampesten, samt langsgående troen på ånder. I forhold til *Kristni saga* er paralleller i *Þorvalds þáttr víðförla* mellem det, som beskrives i sagaen og det som samerne oprindeligt troede på endnu mere tydelige, at det ikke kan være kun et tilfælde.

Som følge heraf lyder det også rimeligt at antage at det som beskrives i *Þorvalds þáttr víðförla* indeholder levn, der oprindeligt tilhørte til den samiske forestillingsverden. På grund af den nære forbindelse mellem *Kristni saga* og *Þorvalds þáttr víðförla* kan man også foreslå, at begivenhederne i *Kristni saga* tættere er knyttet til samernes forestillinger end man oprindeligt antog.

## 6. *Landnámabók*

*Landnámabók* er en beretelse om Islands opdagelse samt bebyggelse. Den betragter de første landnamsfolk (omkring 430 mennesker), deres familier, slægt og efterfølgere i hele landet. Med omkring 3500 personnavne og næsten 1500 stednavne er *Landnámabók* en vigtig kilde om topografisk og genealogisk information knyttet til Islands bebyggelse. Derudover indeholder bogen mange korte optagelser, som sandsynligvis stammer fra 1200-tallet. Mange sagaer har støttet på *Landnámabók* for genealogisk og biografisk information som præsenteres i teksten og dermed har *Landnámabók* en særstilling i norrøn litteratur. (Pulsiano 1993: 373-374; Benediktsson 1969: 275)

*Landnámabók* er bevaret i fem versioner, tre fra middelalder og to håndskrifter fra 1600-tallet. Teksten af *Landnámabók* har en kompliceret historie, som skal tages i betragtning i vurdering af tekstens kildeværdi. Mens nogle forskere har betragtet teksten som ren historisk kilde, er det egentligt svært at sige, hvor langt tilbage kan man spore hvert afsnit. Det betyder at man ikke kan være helt sikker på hvor meget af den bevarede tekst egentlig stammer fra den ældste version. Ligesom der er foretaget ændringer i sagaerne, kan man ikke være helt sikker på hvilke detaljer er oprindelige eller hvad er blevet enten tilføjet eller ændret i *Landnámabók*. Dermed kunne man sige, at bogens overordnede plan bevares og hovedhistorien holder, selvom noget af det gamle materiale er blevet udskiftet med nyt. (Pulsiano 1993: 373-374; Benediktsson 1969: 275-276, 292)

Blandt de mangfoldige og detaljerige afsnit som *Landnámabók* består af indeholder *Landnámabók* en interessant episode om dyrkelse af hellige sten (fra nu af Episode 1).

*Loðinn ǫngull hét maðr. Hann var fæddr í Ǫngley á Hálogalandi. Hann fór fyrir ofriki Hákonar jarls Grjótagarðssonar til Íslands ok dó í hafi; en Eyvindr, sonr hans, nam Flateyjardal upp til Gunnsteina ok blótaði þá. Þar liggr Ódeila á milli ok landnáms Þóris snepils.*

(*Landnámabók* II: 273)

---

*Lodin Fiskekrog hed en mand, som var født på Engelø i Hålogaland. På grund af Hakon Jarl Grjotgårdsons tyranni satte han kursen mod Island men døde undervejs på havet. Men hans søn Eyvind tog Flatødal op til Gunstenene og der blotede han. Her ligger Odeila og på den anden side Thore Øreflavs land.*

(Landnamabogen 3: 206)

Episode 1 fortæller om Loðinn, som satte kursen mod Island, men døde undervejs på havet. Derefter tager hans søn Eyvindr til Gunnsteinar, hvor han begynder at blote. Ifølge Mundal (2004: 49) findes der ingenting i oplysningerne om Loðinn som knytter han til den samiske kultur og derfor skal man antage at han er nordmand. Dog siges der at han kom fra Hålogaland (et historisk navn på Nord-Norge), hvis grænser ligger side om side med samiske områder. Derfor kan man ikke udelukke muligheden for samiske påvirkninger hos Loðinn. Samtidigt forekommer der et træk som ganske klart kan knyttes til de samiske forestillinger. Til dyrkelsen af døde forfædre anvendes der i sagaen én stor sten ligesom i *Kristni saga* og *Þorvalds þáttur víðförla*. Det hænger sammen med kategori nummer 3 ifølge Vorrens og Eriksens inddeling af samiske hellige steder, nemlig kampesten (Vorren, Eriksen 1993: 29). (Mundal 2004: 49-50)

Derudover har Episode 1 ganske klare paralleller til forfædre- og dødekult som er knyttet til dyrkelsen af hellige sten. Nemlig siges der i episoden at efter Loðinns død begyndte Eyvindr at blote til en kampesten. Sandsynligvis har Episode 1 i *Landnámabók* forbindelser med forestillinger om de døde som fortsætter sit liv i sten. På den måde kan man fortolke afsnittet om Loðinns død at indeholde samiske træk.

Dermed henvises der i Episode 1 til en kampesten som man bloter til. Eyvindr begynder at blote til stenen straks efter farens død. Muligvis havde hans slægt allerede en hellig sten, som de blotede til. Ved dette tilfælde kan kampestenen i *Landnámabók* forstås som *sieidi*, hvor der bor mange ånder og hvor Loðinn tog hen til efter døden for at være sammen med sine forfædre. I hvert fald kan Eyvindrs reaktion på Loðinns død forstås som dyrkelsen af forfædre i hellige sten. På grund af stenens tilhørsforhold til samiske kampesten som helligsteder samt dyrkelsen af forfædre hænger dette korte afsnit ganske godt sammen med samiske forestillinger.

Ved siden af Episode 1 som fortæller om Loðinns død og Eyvindrs dyrkelse af forfædre i en hellig kampesten findes der en anden episode i *Landnámabók*, hvor der



forekommer forbindelser mellem hellige sten og mødet med det overnaturlige (fra nu af Episode 2). I *Landnámabók* findes der et afsnit, hvor der er tale om hvordan Þorvaldr holbarki (Thorvald Strubehul) gik op til jætten Surts hule. Der fremførte han et kvad om det overnaturlige væsen i bjerget:

*Þorvaldr holbarki var hinn fjórði son Þórðar Hann kom um haust eitt á  
Þorvarðsstaði til Smiðkels ok dvalðist þar um hríð. Þá fór hann upp til hellisins  
Surts ok færði þar drápu þá, er hann hafði ort um jötuninn í hellinum. Síðan fekk  
hann dóttur Smiðkels, ok þeira dóttir var Jörunn, móðir Þorbrands í Skarfsnesi.*

(Landnámabók II: 241-242)

---

*Den fjerde søn af Thord var Thorvald Strubehul. Han drog et efterår til Smidkel på  
Thorvardsted i Sida og boede der nogen tid. Så fortsatte han op mod Surtshulen og  
der fremførte han et kvad, som han havde digtet om jætten i hulen. Senere fik han  
Smidkels datter til ægte og de fik datteren Jorun, som var moder til Thorbrand på  
Skarfsnæs.*

(Landnamabogen 3: 175)

Når man sammenligner de to episoder (det vil sige afsnittet, som handler om Loðinn og Eyvindr og episoden om Þorvaldr holbarki) forekommer der to store forskelle. Til at begynde med har man ikke længere at gøre med en enkelt sten som objektet for dyrkelsen. I stedet tilhører det omtalte sted til Vorrens og Eriksens gruppe nummer fire, nemlig heller (1993: 29; se også kapitel 3.2). Hvis kampesten kunne direkte knyttes til samerne, var dyrkelsen af heller ikke så begrænset til den samiske kultur. Derfor kan man sige, at forbindelser mellem samisk tro og den førnævnte episode i *Landnámabók* ikke er så overbevisende som de var i den første episode, hvor paralleller til dyrkelsen af hellige sten og forfædre ganske tydelige var.

Et andet stort forskel er væsnets type. I Episode 1 kan man regne med dyrkelsen af forfædrenes sjæle, mens i Episode 2 siges der eksplicit at det overnaturlige væsen er nemlig *jötunn* (jætte). Jætter er overnaturlige væsner i nordisk mytologi og religion, som skildres som kæmpestore, stærke og farlige. Ofte er de skildret som menneskers og guders fjender. I litteraturen findes der forskellige forestillinger om jætternes tilholdssted. I Eddadigte ligger deres bopæl Jötunheimr langt borte fra guders og menneskers verden. Samtidigt siges der i nogle eventyrlige sagaer, at der bor jætter i

fjelde og bjerge ikke kun på Fastlandsskandinavien, men også på Island. (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band VII 1962: 693-694)

I litteraturen har jætter ofte forskellige funktioner. Dels er de ondskabsfulde væsner, der kæmper mod guder og mennesker, dels skildres de af og til også som hjælpsomme skikkelser. I *fornaldarsögur* hjælper kvindelige jætter heltene og gifter sig med dem. Desuden forekommer der i sagaer om Nordens ældste historie at jætter nævnes som forfædre for delvis mytiske kongerækker, som for eksempel ynglingeættens konge. Samtidigt beskrives nogle jætter som personifikationer af naturkræfter eller naturfænomener som for eksempel havjætte Ægir. Sandsynligvis stammer troen på jætter fra frygt for naturens mægtige kræfter. Det man ikke kendte noget til prøvede man at forklare for eksempel via personifikation af naturkræfter som onde magter. Derfor anså man ofte at store og stærke væsner som jætter måtte stå bag naturkatastrofer og store stene der ligger på steder ingen venter at finde dem. (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band VII 1962: 693-697)

Jætten Surtr i Episode 2 er en ildjætte, hvis navnet hænger sammen med adjektivet 'sort'. Utvivlsomt har Surtr været et kendt og frygtet væsen. I *Völuspá* fortælles det at i Ragnarökr går Freyr og Surtr i kampen mod hinanden. Man antager, at ordets mytisk betydning fandtes allerede før Islands bebyggelse. Som jætte tænkes Surtr at bo i bjerge ligesom han skildres i Episode 2 i *Landnámabók*. (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band XVII 1972: 440-442)

I Episode 2 fortælles der om Þorvaldr holbarki, som digtede et kvad om jætten Surtr i hellen. Selvom Episode 2 indeholder elementer fra både mødet med det overnaturlige som stedet knyttet til sten, findes der desværre for lidt information om Þorvaldrs møde med jætten Surtr til at forklare baggrunden til Þorvaldrs handlinger. På grund af Surtrs tilknytning til ild kan man kun gætte på at begivenhederne i Episode 2 har noget at gøre med dyrkelsen af personificerede naturkræfter. Dog er det usandsynligt at Surtr havde sin egen kult.

Jætte er en betegnelse som er kendt fra den norrøne kontekst, men fremmed i den samiske. Derimod er det blevet sagt at jætter blev også skildret som personifikationer af naturkræfter. Dette aspekt er noget som kan knyttes til samiske forestillinger, som betragtede næsten alle naturlige genstande som et eller andet form for overnaturlige væsner. Dog findes der én stor forskel. Nemlig holdtes jætter ikke hellige. Man troede på jætter, men man kender ikke til dyrkelsen af jætter. Derfor bliver det lidt uklart

hvorfor digter Þorvaldr et kvad om jætten Surtr. Eventuel manglen på det hellige aspekt hos Surtr adskiller begivenhederne i Episode 2 fra dyrkelsen af naturkræfter hos samerne.

Til sidst ville jeg pege på en tredje episode i *Landnámabók* som indeholder mødet med det overnaturlige i forbindelse med sten (fra nu af Episode 3). Der fortælles det om Björn, der drømte om nat at bjergbo kom til ham. Senere fik han mange geder og Björn blev en rig mand.

*Björn hafði nær ekki kvikfé; hann dreymði, at bergbúi kæmi at honum ok byði at gera félag við hann, en hann játti. Þá kom hafr til geita hans litlu síðar; því var hann Hafr-Björn kallaðr. Hann gerðisk bæði ríkr ok stórauðigr. Þat sá ófresk kona, at allar landvættir fylgðu Hafr-Birni, þá er hann fór til þings, en Þorsteini ok Þórði bræðrum hans, þá er þeir fiskðu.*

(Landnámabók II: 331)

---

*Björn havde kun meget få husdyr, men en nat drømte han, at en bjergbo (jætte) kom imod ham og bød ham, at de skulle slutte sig sammen, og Björn sagde ja til dette. Kort efter kom en buk til hans geder, derfor blev han kaldt Bukke-Björn, og han blev nu en både rig og mægtig mand. Men en synsk kone så, at alle landvættene fulgte Bukke-Björn, når han drog til tinget, og hans brødre Thorstein og Thord, når de tog ud for at fiske.*

(Landnamabogen 4: 284)

For det første kan man pege på handlingernes mytiske dimension. Nemlig opdukker det overnaturlige væsen i Bjørns drømme ligesom i *Þorvalds þáttr víðförla*, hvor Koðráns *spámaður* klager over angst og sorg over tab på sin husholdning som resultat af ødelæggelsen af stenen som han bor i. Som navnet *bergbúi* på væsnet i Episode 3 peger på, har man at gøre med nogen, der bor i et bjerg. Som følge heraf kan man sige at i Episode 3 fortælles der om et mytisk overnaturligt væsen der bor i bjerge. Man ved ikke præcist hvem *bergbúi* egentlig er, fordi *bergbúi* betyder kun 'klippebo', 'væsen som bor i klippe' (Knirk *etc.* 2000: 354). Dog kan man antage, at han er en slags skytsånd.

Ved siden af *bergbúi* fortæller Episode 3 i *Landnámabók* om vætter, som begyndte at følge Hafr-Björn samt hans brødre. Den samiske åndetro har paralleller i norrøn religion, hvor man i tillæg til personificerede guder troede på vætter, det vil sige overnaturlige væsner som er knyttet til landet eller landområdet som de beskytter samt giver modning og trivsel. På den måde er vætter tilknyttet til frugtbarhedskult (se også kapitel 2). Både vætter og skytsånder har funktion til at hjælpe og beskytte dem de tjener. Dermed kunne vætter forstås som værneånder. Det gør det muligt at dreje paralleller mellem troen på hjælpende væsner i såvel samiske som norrøne kulturrum.

Der er én sag til der i høj grad fremviser mulige indflydelser af samiske elementer i norrøn forestillingsverden. Nemlig siges der sidst i Episode 3 at vætter begyndte at følge Hafr-Björn samt hans brødre når de gik ud på at fiske. Muligvis henviser det til god fangst af fisk. For en gruppe af samer var fiskeri den vigtigste levevis. En sten ved søbredden eller i søen stod inde for god fangst af fisk. Stenen skulle regelmæssigt blive smurt med fiskeolie eller givet fiskehoveder som ofringer. På den måde kunne man stole på, at ånderne kom til hjælp. Lignende forestillinger forekommer også i Episode 3, hvor der sandsynligvis er en forbindelse mellem god fangst af fisk og hjælpende ånder.

Episode 3 kan fortolkes på lignende måde. Først og fremmest henvises til *bergbúi* som et hjælpende og beskyttende væsen, der bor i en sten. Det skaber grunden til at antage, at vætter, som nævnes i sagaen, også havde en hjælpende funktion, dels fordi de var analogiske til samiske skytsånder, dels fordi de kan tilknyttes frugtbarhedskult. Dog skal det fremhæves, at man ikke ved typen af stenen, hvor *bergbúi* boede i. Hvis det havde været en enkeltstående sten kunne man pege på endnu mere tydelige samiske paralleller ligesom i *Kristni saga*, *Porvalds þáttur víðförla* og Episode 1 i *Landnámabók*.

Hvis begrebet vætte ikke var til stede i Episode 3 ville det være mere troligt at henvise til samisk baggrund overført i oldnordisk religion. Men på grund af at der egentlig fandtes kulter i den norrøne kontekst med sine egne karakteristiske væsner der ligner samiske værneånder og har det samme funktion til at hjælpe og beskytte, behøver forestillingerne præsenteret i Episode 3 nødvendigvis ikke have en samisk oprindelse.

### **6.1 *Bergbúi, bjargvættir og bjargálfr***

*Vatnshyrna* var en stor sagakodeks, som desværre blev ødelagt i Københavns brand i 1728. Kodeksen indeholdt *Flóamanna saga*, *Laxdæla saga*, *Hænsa-Póris saga*, *Vatnsdæla saga*, *Eyrbyggja saga*, *Kjalnesinga saga*, *Króka-refs saga*, *Stórnu-Odda*

*draumr*, *Kumlbúa þáttur* og *Þorsteins draumr Síðu-Hallssonar*, som oprindeligt blev kopieret fra omkring 1391 til 1395. Bortset fra *Króka-refs saga* findes der pålidelige kopier af alle de førnævnte tekster lavet af Árni Magnússon samt skribent Ásgeir Jónsson. Desuden findes der i en bevarede afskrift fra *Vatnshyrna* en historie, som hedder *Bergbúa þáttur*. Historien stammer fra 1200-tallet og handler om et væsen der bor i et bjerg, muligvis endda en vulkan. I tillæg indeholder berrettelsen et kvad på tolv vers. Hvis det normale norrøne kvad havde otte linjer, så har *Bergbúa þáttur* nemlig en dobbelt slutlinje, som viser, at det som fortælles i teksten ikke tilhører menneskernes verden. (Pulsiano 1993: 689; Islänningasagorna 2014: 457)

I *Bergbúa þáttur* fortælles der om Þórðr, som ville tage til gudstjeneste med en af sine huskarle. Vejen til kirken er lang og de to bliver faret vild. De søger ly under et klippefremspring, og finder en huleåbning som hverken af dem kender noget til. Þórðr ridser et korstegn i åbningen og de går derinde. I løbet af natten sanser de tilstedeværelsen af et overnaturligt væsen og pludseligt hører de et kvad. Ved dagslyset skynder de sig ud af hulen og kommer til kirken, men på vej hjem kunne de ikke genfinde hulen:

*Þat bar til einn vetr, er hann [Þórðr] vildi fara til tíða fyrir einhvern hátíðardag. Hann kvaddi til ferðar með sér húskarl sinn. Til tíða var langt at fara, svá at þat var mikill hluti dagleiðar, ok fóru þeir snemma. Þeir fóru, þar til er á leið daginn. Þá gerði á drifu mikla. Þórðr sagði, at þeir fóru rangt, ok kvaðst eigi vilja ganga í myrkri, en kvað þá skammt af veginum enn farit hafa. "Þykkir mér hættligt í náttmyrkri, at vér gangim fyrir hamra ofan." Þeir leituðu sér þá skjóls ok gengu undir hamar einn brattan, þann er engi var snjór undir. Þeir hittu þar loksins hellimunna, þann er Þórðr vissi eigi ván til. Þar reist Þórðr krossmark með broddum stæltum, er hann hafði í hendi, í hellisdyrunum. Síðan gengu þeir þar inn ok settust niðr á steina tvá hjá hellisdyrum, því at þeir vildu eigi innar lengra. /.../ Þá signdu þeir sik ok báðu guð miskunnar sér, því at þeim þótti læti mikilfenglig innar í hellinum, ok varð þeim litit inn í myrkrit. /.../ Ekki annat heldr ætluðu þeir en þat væru augu tvau ok mundi sá ekki mjóleitr, er þau skriðljós bar. Því næst heyrðu þeir kveðandi harðla ógurliga með mikilli raust.*

(Bergbúa þáttur)

---

*Det skete en vinter, at han [Tord] ville tage til gudstjeneste i forbindelse med en højtid. Han opbød en af sine huskarle til at tage med sig. Der var så lang vej til gudstjenesten, at det var mange dagsrejser, og de tog tidligt af sted. De drog af sted til dagen gik på hæld. Så begyndte det at fyge kraftigt med sne. Tord sagde, at*

de var faret vild, og at han ikke ville gå i mørke, men at de kun havde tilbagelagt et kort stykke af vejen: »Jeg synes, det er for farligt, at vi skal gå oven for stejle fjeldsider i nattemørke.« De søgte efter ly og gik under et klippefremspring, hvor der ikke var sne under. De fandt dér indgangen til en klippehule, som Tord ikke kendte noget til. Dér i huleåbningen ridsede Tord et korstegn med spidsen af en stålpigstav, som han havde i hånden. Derefter gik de derind, men satte sig på to sten ved huleåbningen, for de ikke ville længere ind. /.../ I den første tredjedel af natten havde de hørt, at noget fór indefter i hulen og så nærmere ud imod dem. /.../ Ikke desto mindre indså de, at det var to øjne og en mund, der var bredere end det, deres medbragte lygter kunne lyse op. I det samme hørte de en højlydt og skrækindjagende kvæden med en kraftig røst.

(Fortælling om bjergboen)

Væsnet, som forekommer i *Bergbúa þáttur* betegnes som *bergbúi*. I forhold til *bergbúi* som skildres i Episode 3 i *Landnámabók* mangler væsnet i *Bergbúa þáttur* beskyttende karakteristikk, som gør det muligt at dreje paralleller mellem samiske og norrøne forestillinger. I stedet præsenteres *bergbúi* som et næsten dæmonisk væsen, som man skulle undgå at komme i kontakt med. Højest sandsynligt kan skildringen forstås som resultat af kristningen, som gjorde al dyrkelse af gamle overnaturlige væsner uacceptabel. Mens før i tiden kunne disse skikkelser af og til betragtes som hjælpsomme, blev de efter kristendommens stærke påvirkninger ofte set på som ondfulde magter. Det er muligt at oprindeligt erhvervede *bergbúi* sig nogle træk lignende til opfattelsen af skytsånder, men ikke desto mindre nærmer disse antagelser sig til norrøne forestillinger og er for overfladiske til at bevise mulige samiske påvirkninger.

Dermed indeholder *Bergbúa þáttur* fire vigtige elementer: Et overnaturligt væsen, et bjerg, en mystisk dimension og et møde med overnaturlige. Selvom de ser ud til at have noget fælles med de samiske forestillinger, forekommer der en stor forskel. Nemlig mangler *Bergbúa þáttur* det hellige aspekt, som samerne holder i ære i forbindelse med bjerge og overnaturlige væsner. I stedet forekommer der i *Bergbúa þáttur* den frygtindgydende side af mødet med det overnaturlige.

Når man diskuterer manglen på det hellige aspekt, skal man blandt andet fremhæve at at ved siden af mere prosalignende tekst indeholder fortællingen også et kvad på tolv vers, hvor i det 11. vers henviser væsnet til sig som *bjargálfr*:

*Veðk sem mjöll í milli,  
margt er einmyrkligt, heima.  
Springr jörð, því at þangat  
Þór einn kveðk svá fóru.  
Breitt er und brún at líta  
bjargálfa, mér sjálfum.  
Heldr skek ek hvarma skjöldu.  
Harmstrið, er ek fer víða,  
harmstrið, er ek fer víða.*

(Bergbúa þátrr)

---

*Mellem mørke verdner  
myldrer jeg som snefnug.  
Jorden flækkes — fremad  
farer Tor nu atter.  
Brede denne bjergalfs  
bryn for andre synes,  
blot mit blik nu skælver;  
brydsomt må jeg fare  
— brydsomt må jeg fare.*

(Fortællingen om bjergboen)

Som navneord betyder ordet *bjarg* først og fremmest 'fjeld, klippe, klippefremspring' og kan henvise endda til klippeblokke og store sten. Dermed har ordet som verb *bjarga* en ganske spændende betydningsfelt. Nemlig betyder *bjarga* 'bjærge, redde, hjælpe'. Dermed kan *bjargálfr* indeholde to betygningsniveauer: Dels henviser det til et væsen som bor i bjerge, klippe eller sten, dels kan væsnet betragtes som en slags skytsånd. *Álfr* derimod tilhørte oprindeligt en særlig kategori af guddommelige væsner. Som følge heraf kan *bjargálfr* tolkes som skytsalf, fordi alfer i norrøn religion oprindeligt var et slags guddommelige væsner ved siden af aserne. (Knirk *etc.* 2000: 354-357)

Den førnævnte type af overnaturlige væsner ikke kan sammenlignes med samiske forestillinger dels på grund af manglen på det hellige aspekt, dels fordi man anvender eksplicitte norrøne begreber i henvisningen vedrørende disse overnaturlige væsner. I det hele taget er episoden i *Bergbúa þátrr* alt for forskelligt fra samiske forestillinger, at selvom *bjargálfr* kan ligeledes tolkes som enten et væsen der bor i bjerg eller beskytter den, kan man ikke fremhæve konkrete bevis på spor på samiske-nordiske kulturkontakter.

Lignende begivenheder forekommer i flere eksempler på *Íslendingasögur*. *Bárðar saga Snæfellsáss* stammer fra omkring slutningen af 1200-tallet og begyndelsen af 1300-tallet. Med sagaens mange overnaturlige motiver, blandt andet også trolddom og mytologiske væsner som jætter og trolde, tilhører *Bárðar saga Snæfellsáss* til postklassiske *Íslendingasögur*. Den er bevaret i fem pergamenthåndskrifter og cirka tyve papierhåndskrifter. Det største spørgsmål ved fortolkning af sagaens hovedemne er diskussionen om dens enhed. Den første del handler om Bárðr Dumbsson, mens den anden del betragter historien om hans son Gestr. (Islänningasagorna 2014: 247; Pulsiano 1993: 35)

I den første del af sagaen beskrives Bárðr Dumbsson oprindeligt som en ganske almindelig mand, hvis far Dumb er af jætteslægt. Dette er ikke noget uvanligt i norrøne sagatekster og i *Bárðar saga Snæfellsáss* betyder det kun at Bárðr er en stor mand, som synes at være en af de smukkeste mennesker folk nogensinde har set. Oprindeligt henvises det ikke til Bárðr som et overnaturligt væsen, men senere tilknytter sagaen sig endda flere fantastiske elementer (Islänningasagorna 2014: 247)

Efter forsvinden af Bárðrs datter bliver han så tyst at han forlader alt og flytter ind i et bjerg. På den måde kommer Bárðr til at blive et slags overnaturligt væsen, som bor ude i landskabet og hjælper andre mennesker med overnaturlige kræfter. Dermed bliver han et hjælpende og beskyttende væsen, der betegnes som *bjargvættir*:

*Eftir þetta hvarf Bárðr í burtu með allt búferli sitt, ok þykkir mönnum sem hann muni í jöklana horfit hafa ok byggt þar stóran helli, því at þat var meir ætt hans at vera í stórum hellum en húsum, því at hann fæddist upp með Dofra í Dofrafjöllum. Var hann tröllum ok likari at afli ok vexti en mennskum mönnum, ok var því lengt nafn hans ok kallaðr Bárðr Snjófellsáss, því at þeir trúðu á hann nálíga þar um nesit ok höfðu hann fyrir heitguð sinn. Varð hann ok mörgum in mesta bjargvættir.*

(Bárðar saga Snæfellsáss: 119)

---

*Efter sin Datters Forsvinden blev Baard mørk og taus, og heftig af Sind, saaledes at han ikke længer kunne leve blandt Mennesker. Hans Jættenatur vaagnede i ham med fornyet Styrke; tilsidst forsvandt han med hele sit Bohave og man troer at han har flyttet ind i det mægtige Isfjæld, thi det stemmede bedre med hans Natur og Æt at boe Fjældhuler end i menneskelige Boliger. Nu blev han paakaldt under Navnet Snefjældsaa (Snefjælds Skytsaand) og dyrket som en Skytsaand (heitguð)*

(Udtog af Bárðarsaga)



På den ene side peger dyrkelsen af et helligt væsen der bor i et bjerg (*bjargvættr*) på mulig indtræden af samiske elementer. Desuden var Bárðr ikke kun et værneånd, men det siges i sagaen at folk opfattede ham som en *heitguð*, det vil sige en guddommelig væsen man kunne kalde på, ligesom samerne betragtede sine skytsånder som guder og gudinder. På den anden side findes der en tydelig forskelle, som snarere peger på norrøne rødder. Bárðrs mytiske baggrund – dels mand, dels jætte – anses som noget oprindeligt norrønt. Sammen med anvendelsen af norrøne begreber *bjargvættr* (hvor *bjarg* i oldnordisk sprog kan betyde såvel 'klippe, fjeld' som 'redde, hjælpe') og *heitguð* danner det en ganske tydelig grund til at fortolke *Bárðar saga Snæfellsáss* som oprindeligt oldnordisk med kun paralleller til de samiske forestillinger.

Troen på ånder ikke kun fandtes hos samerne. Dyrkelsen af ånder og troen på deres beskyttende evner fandtes også i det norrøne kulturrum. Ved siden af personificerede guder og gudinder dyrkede man hellige steder og vætter, der er knyttet til landet eller landområdet som de beskytter og giver såvel modning som trivsel (se også kapitel 3). I kontekst af *Bárðar saga Snæfellsáss* er netop vætter et meget vigtigt betegnelse, fordi Bárðr eksplicit henvises til som en vætte. Derudover siges der i sagaen at han ikke kun er knyttet til et landområde, men også at han hjælper andre mennesker med sine overnaturlige kræfter. Via samernes forestillinger om hjælpeånders evner til at beskytte og give råd bliver det ganske klart, at Bárðrs beskrivelse har noget fælles med samernes hjælpeånder.

Imidlertid er nøgleordet i diskussionen netop *bjargvættr*, der blev anvendt hos nordmænd. I norrøn litteratur er vætter brugt som fællesbetegnelse på alle overnaturlige skabelsen, såvel gode (for eksempel de to gudeslægt aser og vaner) som onde (for eksempel dværge og jætter). Fællesbetegnelsen omfatter også overnaturlige væsner i naturen, som har deres bolig enten i bjerg, skov eller vand (søer, kilder). Efter kristendommens indføring blev alle vætter dog regnet som onde hedenske magter og der gjaldt strenge forbud mod dyrkelsen af vætter. (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band XIX: 678-679)

En særlig type af vætter var *landvættr* (landvætter), som ansås at være knyttet til et bestemt landområde og de gårde, som fandtes i området. Man troede at landvætter boede i alle steder i landet og på grund af deres tilknytning til bestemte områder havde

de også en slags ejendomsret til det, som skabte konflikter mellem vætter og nye indflyttere, som af og til sluttede i at de sidstnævnte drev vætterne væk med kraftige teknikker. Efter kristningen blev landvætter ligesom alle vætter set som onde magter og det var forbudt at blote til dem. (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band X: 300-301)

I sammenligning af samiske ånder og norrøne vætter forekommer der nogle fællestræk. For eksempel er begge knyttet til naturkræfter og samtidigt anses at være forbundet med beskyttelsen af et bestemt område eller enkelte gårde. Samtidigt har hverken *bjargvættr* eller *landvættr* intet at gøre med samiske forestillinger, fordi anvendelsen af begreberne begrænses stærkt til den norrøne kulturrum. I forbindelse med *bjargvættr* eller *landvættr* og den samiske forestillingsverden kan man derfor pege kun på analogier.

## 7. *Eyrbyggja saga*

Den bedste håndskrift af *Eyrbyggja saga* fandtes engang i *Vatnshyrna*, men den sidstnævnte blev brændt i 1728. Selvom originalet blev ødelagt kunne afskrifterne reddes. Ved siden af versionen i *Vatnshyrna* findes der to håndskrevne versioner af *Eyrbyggja saga* til, men begge er ukomplette. Om sagaens alder findes der forskellige meninger, men i det hele taget kan det dateres til omkring 1200-tallet. Ifølge Finnur Jónsson burde det være skrevet før året 1200, mens andre siger at sagaen er ældre end 1222. Derimod mener nogle, at *Eyrbyggja saga* yngre er end *Laxdæla saga*, som betyder, at det ikke kan være skrevet før 1240. Hvis sagaen stammer fra 1200-tallet, så menes handlingerne i *Eyrbyggja saga* at være sket omkring tidsperioden 884-1031, det vil sige næsten 200-400 år før sagaen blev opskrevet. (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band IV 1959: 104)

*Eyrbyggja saga* anses at have stor kulturhistorisk værdi blandt islandske sagaer. Dette synes man hovedsageligt af to grunde. For det første indeholder sagaen mange detaljer, hvis mangfoldighed samt troværdighed for det andet peger på forfatterens kundskaber. Den ukendte forfatter synes at have kendt til de sagaer, som omkring hans livsperiode allerede var blevet opskrevet. Derudover har forfatteren anvendt gamle skjaldedigte, der efter året 1222 har været forbilleder til mange nye digte i andre sagaer, som handler om samme slægter, personer eller handlinger som *Eyrbyggja saga*. Desuden synes man at bag *Eyrbyggja saga* eksisterede der ikke kun en rig, men også gammel tradition, som afspejles i sagaens episoder, der næppe virker at hænge sammen. (Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band IV 1959: 104)

Det 11. kapitel af sagaen handler om Þorsteinn þorskabítr's død, men i begyndelsen beskrives der hvordan han lod gården Helgafell rejse, hvor han flyttede sin bopæl:

*Þorsteinn þorskabítr gerðisk inn mesti rausnarmaðr; hann hafði með sér jafnan sex tigu frelsingja; hann var mikill atdráttamaðr ok var jafnan í fiskiróðrum. Hann lét fyrst reisa bæinn at Helgafelli ok færði þangat bú sitt, ok var þar inn mesti hofstaðr í þat mund. Hann lét ok bæ gera þar í nesinu, nær því sem þingit hafði verit; þann bæ lét hann ok mjök vanda ok gaf hann síðan Þorsteini surt, frænda sínum; bjó hann þar síðan ok varð inn mesti spekingr at viti.*

(*Eyrbyggja saga*. XI. kapítuli: 18-19)

---

*Thorsten Torskebider førte et stort Hus. Han havde i Almindelighed tresindstyve frigivne hos sig, han var meget bjergsom og tog ofte paa Fiskeri. Han lod først Gaarden Helgefjæld rejse og flyttede sin Bopæl derhen, saa det blev en meget stor Hovgaard paa den Tid. Ligeledes lod han en Gaard bygge paa Næsset der i Nærheden, hvor Tinget var blevet flyttet hen, og denne Gaard gav han siden sin Frænde Thorsten Surt, som boede der siden, og blev en meget vis Mand.*

(Fortælling om Eyrbyggjerne. Kapitel XI)

Det som først og fremmest gør afsnittet bemærkelsesværdigt er navnet på Þorsteinns bopæl – Helgafell, som egentlig betyder 'det hellige bjerg'. Der gives ingen forklaring på hvorfor hedder Þorsteinns bopæl netop Helgafell. En mulighed er at stedet blev allerede kaldt Helgafell før Þorsteinn lod en gård bygge der. Hvis det er tilfældet, så betyder det at sandsynligvis burde der allerede være et helligt sted, måske endda en gravhøj. Når man læser videre i episoden, bliver det klart, at et helligt sted måtte der være enten i nærheden eller som selve bopæl. I det følgende afsnit fortælles der om hvordan Þorsteinns fårehyrde så fjeldet åbnedes og derinde så han Þorsteinns forfædre samt Þorsteinn selv:

*Þat sama haust fór Þorsteinn út í Høskuldsey til fangs. Þat var eitt kveld um haustit, at sauðamaðr Þorsteins fór at fé fyrir norðan Helgafell; hann sá, at fjallit lausk upp norðan; hann sá inn í fjallit elda stóra ok heyrði þangat mikinn glaum ok hornaskvöl; ok er hann hlýddi, ef hann næmi nokkur orðaskil, heyrði hann, at þar var heilsat Þorsteini þorskabít ok fǫrunautum hans ok mælt, at hann skal sitja í qndvegi gegnt feðr sínum. Þenna fyrirburð sagði sauðamaðr Þóru, konu Þorsteins, um kveldit; hon lét sér fátt um finnask ok kallar vera mega, at þetta væri fyrirboðan stærri tíðenda. Um morguninn eptir kómu menn útan ór Høskuldsey ok sögðu þau tíðendi, at Þorsteinn þorskabítr hafði drukknat í fiskiróðri, ok þótti monnum þat mikill skaði.*

(Eyrbyggja saga. XI. kapítuli: 19)

---

*Den samme Høst tog Thorsten ud til Høskuldsø paa Fangst. En Aften i Høsten, da hans Faarehyrde drog ud efter noget Kvæg norden for Helgefjæld, saa han, at Fjældet aabnedes mod Norden, og inde i Fjældet saa han store Ilde, og hørte megen Larm og Lyd af Drikkehorn; og da han lyttede til, om han kunde forstaa nogen Ord, hørte han, at man hilste Thorsten Torskebider velkommen tilligemed hans Ledsagere, og der blev sagt, at han skulde sidde i Højsædet lige over for sin Fader. Dette Varsel fortalte han Thorstens Kone Thora om Aftenen; men hun blev*

*ilde til Mode derved, og mente, det maatte være Varsel for større Tidender. Næste Morgen kom nogle Mænd fra Høskuldsø, og de bragte den Tidende, at Thorsten havde sat Livet til paa sin Fiskefart.*

(Fortælling om Eyrbyggjerne. Kapitel XI)

Der var en forestilling i Skandinavien at de døde flytter ind i bjerge, hvor de fortsætter at leve sit underjordisk liv. Troen på de dødes beboelse i bjerge var især levende hos samerne som befolkede sydlige områder af Sápmi i Norge og Sverige. *Sáivas* befolkningen kunne tage synlig skikkelse for mennesker på jorden. Til at fortsætte med siges der i episoden, at fårehyrden hørte meget larm og så, hvordan Þorsteinn mødte sine døde slægtinge der opførte sig ligesom de levende – således spiste de og drak sammen.

Ifølge samerne fortsatte livet i den anden verden næsten præcist som det gjorde på jorden. I en *sáiva* kunne der bo hele stammen, som betyder at ofte boede der både mænd og kvinder samt børn og endda dyr. Imidlertid findes der forestillingerne i det norrøne kulturrum at en slægts eller stammes døde medlemmer fandt nye bosteder i bestemte hellige bjerge. Samtidigt er det vigtigt at huske at disse forestillinger blandt nordmænd forekommer især i områderne, hvor optagelserne af det samiske *sáiva* i form af bjerg stammer fra. Man troede at livet i den anden verden lykkeligere var end det var på jorden.

På den ene side kan forestillingen om lykkeligere liv være en senere influens af kristendommen, hvor man begyndte at betragte *sáiva* som paradys. Derimod findes der lignende forestillinger om livet efter døden hos andre kulturer, som henviser til fælles kulturarv. Ifølge Ülo Valk var i den estiske tro forestillinger om livet efter døden knyttet til det jordlige liv. Men selvom der findes klar analogi med de to verdner, kan man også pege på visse tydelige forskelle. I den estiske tro forekommer der, at alt som gøres eller laves i de dødes verden (*Toonela*) er på en eller anden måde forskelligt fra realitet. For eksempel er bæltet som væves gyldne og garn ganske ofte sølvvagtigt. (Valk 2000: 268)

Ligesom *Toonela* hos esterne samt *Tuonela* hos finnerne var hverken paradys eller helvede, kunne *sáiva* oprindeligt ikke heller klart klassificeres. I konteksten af kristelige forestillinger lignede stedet snarere skærsilden, hvor de dødes sjæle stadig kan komme i kontakt med de levende. Dog er *sáiva*, *Toonela* og *Tuonela* ikke helt det samme som den kristne skærsild. Mens skærsilden er et sted, hvor de dødes sjæle enten straffes eller renses for synd før de indtræder i gudsriget eller bliver fortabt i helvede, er *sáiva* et

hjem for de dødes sjæle, hvorfra de ikke skal flytte hen til et andet sted. (Valk 2000: 272)

Det er svært at sige hvis skildringer om livet efter døden i episoden i *Eyrbyggja saga* er resultatet af kristne forestillinger. Samtidigt kan man heller ikke være sikker på hvis skildringen i sagaen stammer fra samerne eller er snarere noget som mange kulturer har fælles. Dog ser det snarere ud som om at episoden ligner førkristne forestillinger. Det kan siges på grund af at der i episoden skildres handlingerne der nærmer sig dels til forestillinger om ånder i bjerget, dels til åndekults forestillinger om livet efter døden. Det beskrives i sagaen hvordan de fortsætter sit liv i stedet for at vente på paradiset som de måske ville gøre hvis man havde at gøre med kristne forestillinger. Derudover findes der en mulig forbindelse mellem samernes dødekult og dyrkelsen af hellige sten, fordi vanligvis ofrede man ved en sten, som godt kan henvise til gravsteder af sten.

Til at gå videre indeholder sagaafsnittet en skildring om mødet med ånder. Selvom *sáiva* indbyggerne var de levendes skytsånder, var det kun muligt for *noaidi* at besøge *sáiva* og komme i direkte kontakt med ånderne. Hos samerne findes der optagelser om hvordan man var i *sáiva*. Der kunne man drikke, danse og synge sammen med sine døde slægtninge. Ånderne benævnte sin gæst med hans (fordi hos samerne var *noaidi* næsten altid mandlige) rigtige navn og gav ham adskillige advarsler, spådom og lærdom, som man skulle være taknemlig for.

I *Eyrbyggja saga* siges der at ved siden af livlig atmosfære kunne fårehyrden høre hvordan man hilste på Þorsteinn og bed ham at sidde i højsædet lige over for hans far. Det hænger sammen med samernes forestilling om hvordan forældrenes sjæle i bjerget benævnte sine gæster med rigtig navn. Ud fra episoden får man ikke viden om hvis fårehyrden virkelig besøgte bjerget, det vil sige gik derinde gennem sprækken i bjerget. Men som det blev påpeget tidligere, var det umuligt for almindelige mennesker at besøge *sáiva* og derfor komme i direkte kontakt med ånder af sine forfædre. Derimod er der ikke nogen tale om fårehyrden som *noaidi*. Ligeledes findes der ingen henvisninger til magiske kundskaber i forbindelse med fårehyrden og derfor kan man sige, at i sagaen er han en ganske almindelig menneske uden særlige magiske kundskaber.

På den ene side kan man se forbindelser i afsnittet som hænger sammen med forestillinger i samernes tro om mødet med ånder. På den anden side ville en direkte kontakt mellem fårehyrden og ånderne være umuligt, fordi han manglede de specielle

evner der kræves for sådan et møde at ske. Det kan godt være at i afsnittet har man at gøre med samiske påvirkninger. Dette netop på grund af at der fortælles om hvordan fårehyrden ser Þorsteinns forfædres ånder at have det hyggeligt inde i et helligt bjerg og de kalder ham ved Þorsteinns rigtige navn. Bortset fra faktummet at fårehyrden hverken bliver henvist til som *noaidi* eller beskrives til at evne magiske kundskaber, kan man sige, at alt det ovennævnte hænger ganske godt sammen med de samiske forestillinger om hvordan man kommer i kontakt med ånder.

Til at gå videre findes der en nuance til som forstærker teorien om at i det 11. kapitel af *Eyrbyggja saga* har man at gøre med indtræden af samiske elementer i norrøn forestillingsverden. Det er netop afsnittet hvor der er tale om en advarsel om fremtidens handlinger. Straks efter der beskrives i sagaen hvordan Þorsteinns far beder ham at sidde i højsædet lige over for han, siges der i sagaen:

*Þenna fyrirburð sagði sauðamaðr Þóru, konu Þorsteins, um kveldit; hon lét sér fátt um finnask ok kallar vera mega, at þetta væri fyrirboðan stærri tíðenda. Um morguninn eftir komu menn útan ór Høskuldsey ok sögðu þau tíðendi, at Þorsteinn þorskabitr hafði drukknat í fiskiróðri, ok þótti mönnum þat mikill skaði.*

(Eyrbyggja saga. XI. kapítuli: 19)

---

*Dette Varsel fortalte han [fårehyrden] Thorstens Kone Thora om Aftenen; men hun blev ilde til Mode derved, og mente, det maatte være Varsel for større Tidender. Næste Morgen kom nogle Mænd fra Høskuldsø, og de bragte den Tidende, at Thorsten havde sat Livet til paa sin Fiskefart.*

(Fortælling om Eyrbyggerne. Kapitel XI)

Efter fårehyrden så bjerget åbnedes og hørte Þorsteinn med hans forfædre derinde, fortæller fårehyrden om det til Þorsteinns kone Þóra. Det er helt klart at hun bliver bange for det. Det som følges lige efter fårehyrdens advarsel og Þóras reaktion er særlig interessevækkende i konteksten af fårehyrdens natlige handlinger. Nemlig får man besked næste morgen om Þorsteinns død: Han havde druknet på sin fiskefangst. Fra denne viden er det muligt at fortolke episoden på to forskellige vis.

For det første ved man ikke helt præcist hvornår Þorsteinn druknede og derfor kan det, som fårehyrden så at ske inde i bjerget være en forudsigelse ind i fremtiden. Hvis man teoretisk stiller fårehyrdens evne til at se ind i fremtiden i konteksten af mødet med ånderne, bliver paralleller med samiske *noaidi* endnu tydeligere. Det kan siges på grund

af at spådom var en af de vigtigste opgaver for en *noaidi*. Den samiske *noaidi* var den ægte mellemmand mellem mennesket og de overnaturlige kræfter, som samerne var afhængige af (Miller 2007: 31). På grund af deres nomadiske livsstil var jagtspådomme især vigtige for samerne: I disse ritualer fortæller *noaidi* om jagten skal lykkes eller ikke (Miller 2007: 29).

For det andet kunne det, som fårehyrden så i bjerget forstås som at på dette tidspunkt var Þorsteinns allerede død og fårehyrden så, hvordan han blev budt velkommen hos forfædre i bjerget. Muligvis virker dette forslag mere sandsynligt, fordi det siges i sagaen at *"ok er hann hlýddi, ef hann næmi nokkur orðaskil, heyrði hann, at þar var heilsat Þorsteini þorskabít ok forunautum hans ok mælt, at hann skal sitja í öndvegi gegnt feðr sínum"*, som kan henvise til at det var den første gang ånderne mødte Þorsteinn i ny kontekst samt at de tog han imod med stor ære (Eyrbyggja saga. XI. kapítuli: 19).

Samtidigt ser det ud som om fårehyrden kun advarer Þóra om at noget skal ske med Þorsteinn. Muligvis er han simpelthen ikke helt sikker på hvordan man skulle forstå samt fortolke det som han så. For konen er det en klar besked om onde handlinger der ikke endnu er sket. Alt det peger i stedet på teorien om fårehyrdens vision, fordi det lyder rimeligt at antage, at hvis han havde været sikker på hvad han så, ville han anmelde Þóra om Þorsteinns død, ikke kun advare hende.

Følgelig kan man sige at der findes mange elementer som kapitel XI har fælles med elementer i samernes tro. For det første er der navnet på Þorsteinns gård, som sandsynligvis peger snarere på nærværet af et helligt bjerg i stedet for at betegne selve gården som helligt sted. For det andet har man en episod i kapitlet hvor der fortælles om fårehyrdens møde med Þorsteinns døde forfædre. Nemlig åbner bjerget sig og derinde ser han ånder af Þorsteinns døde slægtninge samt Þorsteinn selv, der drikker og spiser derinde og har det bare sjovt. Netop denne beskrivelse hænger højst trolig sammen med samiske forestillinger om mødet med ånder.

Til sidst er der i episoden tale om en advarsel, som stammer fra fårehyrdens mødet med det overnaturlige i bjerget. Man ved ikke helt præcist hvornår Þorsteinn druknede og derfor tillader tidsrummet to fortolkningsmuligheder. Den første er, at fårehyrden evnede magiske kundskaber, som gjorde muligt for ham at se ind i fremtiden. Det ville også være en forklaring til hvorfor han kun advarede Þorsteinns kone. Derudover findes



der en anden mulighed, som foreslår, at fårehyrden så det, som egentlig var allerede sket. Det betyder at Þorsteinns havde død i forvejen og det, som fårehyrden så inde i bjerget var hvordan Þorsteinns blev budt velkommen med stor ære.

## 8. Analyseernes sammenfatning

I opgaven findes der analyser af episoder i *Kristni saga*, *Þorvalds þáttr víðförla*, *Landnámabók* og *Eyrbyggja saga* samt henvisninger til *Bergbúa þáttr* og *Bárðar saga Snæfellsáss*.

Den første analyse betragtede *Kristni saga*, hvor der findes et opsigtsvækkende afsnit som dels afspejler førkristne forestillinger, dels viser overgangen fra det hedenske til kristendommen. Paralleller mellem samiske forestillinger og begivenhederne som præsenteres i sagaen forekommer ganske stærke. Dette kan siges på grund af to vigtige aspekter. For det første fremhæves der i *Kristni saga* dyrkelsen af en kampesten, som ikke er særligt vanligt dyrkelsesobjekt i det norrøne kulturrum. Snarere henviser dyrkelsen af kampestenen til særlige karakteristiske samiske helligsteder.

For det andet plejede Koðrán at blote til *ármaðr*. *Ármaðr* kan forstås som et skytsånd. Baseret på den langvarige tradition af stendyrkelsen hos Koðráns slægt kan man antage, at muligvis henviser *ármaðr* endda til sjælen af Koðráns forfader. Den samme episode om Koðrán, dog lidt længere og mere detaljeret forekommer i en omformuleret form i *Þorvalds þáttr víðförla*. Ligesom i *Kristni saga* findes der mange elementer der ligner dyrkelsen af hellige sten hos samerne. Det, som beskrivelserne i de to sagaer har fælles er dyrkning af kampesten, som ifølge Else Mundal skulle regnes som særligt karakteristisk for samerne.

I *Kristni saga* henvises der til ånden som *ármaðr*. I *Þorvalds þáttr víðförla* derimod fremhæves det at væsnet, der boede i stenen er *spámaður*. *Spámaður* betyder spåmand, men kan desuden forstås som shaman. Det er meget bemærkelsesværdigt at *spámaður* i *Þorvalds þáttr víðförla* kan fortolkes som en skytsånd, der erhverver sig nogle træk, som kan tilknyttes til samisk shamanisme. Det er spåmandens opgaver at beskytte Koðráns gård samt give han råd ligesom det forekom hos samiske skytsånder, men blandt andet også shamaner. Ved siden af fælles opgaver støttes teorien om *spámaður* som shamans ånd eller endda selve shamanen med faktaet at samiske shamaner næsten altid mandlige var. I det hele taget kan spørgsmålet om køn forstås som én mulig skillelinje mellem det samiske og det norrøne.

*Þorvalds þáttr víðförla* indeholder også et aspekt tilknyttet episoden til, som ikke findes i *Kristni saga*. Nemlig optræder *spámaður* i Koðráns drøm. Der bebrejder

*spámaður* Koðrán for at hans tro ikke har været stærk nok og som følge er spåmandens bolig blevet ødelagt. Det er meget bemærkelsesværdigt at *spámaður* henviser til stenen som sin bolig, hvor der desuden findes andre familiemedlemmer, der også lider under kristendommens indflydelser. Beskrivelsen af en skytsånd, der hjælper en slægt og bor i en sten man bloter til hænger i høj grad sammen med samiske forestillinger, hvor *sáiva* forstås som en slags bolig for ånder.

Som følge heraf kan man pege på tydelige paralleller mellem det som fandtes hos samerne og det som beskrives i *Þorvalds þáttur víðförla* i det mindste i forhold til dyrkelsen af hellige sten. På grund af den nære forbindelse mellem kan man foreslå, at begivenhederne i *Kristni saga* også har ganske meget fælles med samiske forestillinger.

I *Landnámabók* blev det gjort rede for tre episoder. Episoderne blev betegnet som Episode 1, Episode 2 og Episode 3. Selvom alle tre indeholder stendyrkelse samt et overnaturligt væsen er de i det hele taget ganske forskellige. I Episode 1 forekommer der mest tydelige paralleller mellem samiske og norrøne forestillinger. Loðinn, faren til Eyvindr dør og straks efter begynder Eyvindr at blote til en sten. I tillæg peger Mundal på, at igen er der tale om en kampesten. Den korte afsnit kan knyttes til forestillinger om éns forfædre der fortsætter sit liv som ånde i hellige steder.

I Episode 2 forekommer der i stedet et overnaturligt væsen, som stammer fra den norrøne kontekst. Nemlig fortælles der, at Þorvaldr går hen til jætten Surtrs bopæl i bjerghulen og der digter han et kvad om jætten. Selvom af og til er jætter skildret som personifikationer af naturkræfter holdtes de ikke hellige. Manglen på det hellige aspekt drager en stor skillelinje og derfor kan man konkludere, at Episode 2 ikke har nogen samisk forbindelse.

Der forekommer to typer af overnaturlige væsner i Episode 3. For det første henvises der til *bergþúi* som et hjælpende og beskyttende væsen, som bor i en sten. Desuden nævner sagaen vætter, som var ganske analogiske til samiske skytsånder. Ved siden af hjælpende funktioner var vætter også tilknyttet til frugtbarhedskult. Det skal dog fremhæves at man ikke ved typen af stenen, hvori *bergþúi* boede. En enkeltstående sten kunne have foreslået nært forhold til samiske forestillinger ligesom i *Kristni saga*, *Þorvalds þáttur víðförla* og Episode 1 i *Landnámabók*. På grund af at dyrkelsen af væsner med beskyttende funktioner fandtes i kulter i både samisk og norrøn kontekst

samt at vætte er et norrønt begreb skal man komme til den konklusion, at Episode 3 nødvendigvis ikke har særlige samiske forbindelser.

Væsnet som *bergbúi* forekommer også i *Bergbúa þáttur*. Hele fortællingen fastholder forbindelser til et overnaturligt væsen, et bjerg og et møde med overnaturlige. Derved tillægger kvadets uvanlige form et mystisk dimension til hele fortællingen. Dog mangler *Bergbúa þáttur* det hellige aspekt, som samerne holder i ære i forbindelse med sten og overnaturlige væsner. Dermed skulle der henledes opmærksomheden på at han selv henviser til sig som *bjargálfr*. I ordet *bjargálfr* findes der to betydningsniveauer. Dels henviser det til et væsen som bor i bjerge, klippe eller sten ligesom *bergbúi*, dels betyder *bjarga* 'bjærge, redde, hjælpe'. Som følge heraf består ordet *bjargálfr* af to dele. Den ene betyder 'bjærge, redde, hjælpe', mens *álfr* betyder en særlig type af guddommelige væsner, som i senere tid havde mere rollen af et slags underjordiske overnaturlige væsner. På den måde kan *bjargálfr* betyde såvel bjergalf, det vil sige et mytisk væsen ved siden af aserne, eller skytsalf. I det hele taget er *Bergbúa þáttur* alt for forskelligt fra samiske forestillinger og repræsenterer snarere mytiske norrøne væsner.

I *Bárðar saga Snæfellsáss* forekommer endnu flere typer af bjergboer. Eftersom Bárðr flytter ind i et bjerg bliver han en slags skytsånde, som folk kalder på når de har behov for hans hjælp. Han kaldes for *bjargvættr*. Fordi anvendelsen af begrebet *bjargvættr* stærkt begrænses til den norrøne kulturrum, skal man konkludere, at ligesom vætter i Episode 3 i *Landnámabók* lignede samiske forestillinger, tilhører de stadig til norrøn religion.

Til sidst blev en episode i *Eyrbyggja saga* analyseret. I forhold til episoderne i *Landnámabók* hvor paralleller med samisk tro varierede i høj grad, findes der flere elementer i *Eyrbyggja saga*, som har ganske meget fælles med aspekter af samernes tro. For det første henviser navnet på Þorsteinns gård (Helgafell) på et helligt fjeld, selvom snarere peger navnet på nærvær af et helligt bjerg i stedet for at betegne gården som et helligt sted. Sagaen fortæller om hvordan fårehyrden møder Þorsteinns døde forfædre. Da bjerget åbner sig, ser han derinde ånder af Þorsteinns døde slægtninge samt Þorsteinn selv. Dermed passer beskrivelsen godt til forestillinger om livet efter døden samt mødet med ånder.

Sidst men ikke mindst navnlig er der tale om en advarsel. Fårehyrden fortæller Þorsteinns hustru hvad han fik viden om ved mødet med det overnaturlige. Hustruen

bliver bange for det og allerede næste morgen får man beskeden om Þorsteinns død. Det ubestemte tidsrum mellem fårehyrdens møde med det overnaturlige og modtagelsen af beskeden tillader to fortolkningsmuligheder, som begge er knyttet til teorien om fårehyrdens evner for magiske kundskaber. Muligvis så fårehyrden inde i fremtiden og på dette tidspunkt var Þorsteinn stadig levende. Samtidigt kan man ikke udelukke at Þorsteinn havde druknet i forvejen og det, som fårehyrden så, var øjeblikket hvor Þorsteinns blev budt velkommen med stor ære hos sine forfædre i et helligt bjerg.

Til at sammenfatte med virker teorien om indtræden af samiske elementer tilknyttet stendyrkelsen i den oldnordiske forestillingsverden mest holdbar når der er tale om dyrkelsen af enkeltstående sten ligesom kampesten samt forestillingen om at de døde forfædre fortsætter sit liv i disse hellige sten og bliver derved en slægts skytsånder. Disse førnævnte kriterier forekommer i analyserne af episoderne i *Kristni saga*, *Þorvalds þáttr víðförla* og *Eyrbyggja saga* samt Episode 1 i *Landnámabók*. Som resultat danner de en gruppe, der højst sandsynligt indeholder levn af samisk tro overført til norrøn religion.

Den anden gruppe dannes af episoder, hvor væsnet kun ligner samisk åndekult, men har sine egne tilsvarende begreber i norrøn kontekst. Det betyder, at man har at gøre med et væsen, der betegnes med et norrønt ord. I eksemplerne ligger deres bopæl i sten, som oftest dog viser manglen på hellige egenskaber. Herunder finder man først og fremmest væsner der betegnes med begrebet *bjargvættr* ligesom i Episode 3 i *Landnámabók* samt *Bárðar saga Snæfellsáss*. Dog er Bárðr som *bjargvættr* ikke det samme som vætter i Episode 3. Det kan siges på grund af at til Bárðr knyttes det også et helligt aspekt. Nemlig henviser man til ham også som *heitguð*, mens *bjargvættr* i *Landnámabók* mangler de hellige egenskaber nødvendige til dyrkelsen af ånder.

Til sidst findes der en gruppe væsner i sten, som næppe har paralleller til samiske forestillinger. Oftest betegnes disse overnaturlige væsner hvis oprindelse ligger i oldnordiske forestillinger som jätte. Sandsynligvis er jætten en ukendt skikkelse hos samerne. Derudover mangler jætten det hellige aspekt som for eksempel det forekom i analysen af Episode 2 i *Landnámabók*. I stedet tilknyttes jætter en ondsindet natur og de beskrives som store og stærke væsner. Væsnet i *Berghúa þáttr* holdes heller ikke helligt. Samtidigt er han så stor og frygtindgydende, at han endda kan forstås som jätte, selvom han selv kalder sig for *bjargálfr*. Den sidste del af ordet *bjargálfr* indeholder dog

henvisninger til guddommelige væsner, men de kunne snarere karakteriseres som mørke væsner.

Dermed kan man konkludere at hvis man tilnærmer sig til forskellige episoder i *Íslendingasögur* fra fortolkningsrammen, der tager sit udgangspunkt i formodningen om at der findes en særlig relation mellem det samiske og det norrøne, som et forsøg på at finde ud af om der findes klare paralleller med samisk tro i de enkelte analyser, får man ganske mangfoldige resultater. Som resultat af analyserne får man viden om at der findes nogle episoder, nemlig dem som danner den første gruppe, som kan sættes indenfor rammerne af den samiske forestillingsvärden. Højest sandsynligt indeholder disse analyser levn af samisk tro overført til norrøn religion, hvor man er begyndt at opfatte sporet som en del af oldnordiske forestillinger.

Samtidigt står den tredje gruppe udenfor de skabede grænser, som henviser til at de knapt har noget at gøre med samiske forestillinger. Kategorien indeholder væsner, oftest jætter eller væsner der kan fortolkes som jætter, som ofte forårsager frygt. Selvom deres bopæl ligger i stenene, holdes dem ikke helligt. Måske er det mest problematisk gruppe nummer to, der kan betegnes som enten-eller gruppe. Det kan siges på grund af at væsner i stenen ligner i høj grad samiske forestillinger, men betegnes med norrøne begreber. Her forekommer der såvel forskelle som ligheder mellem samisk og norrøn religion og oftest er det uklart hvis der er tale om et fælles fænomen som kun betegnes forskelligt eller findes der større forskelle.

På den måde kan man konkludere, at fortolkningsrammen for episoderne fra forskellige *Íslendingasögur* beholdes. Ved hjælp af modellen er det muligt at analysere episoderne i *Íslendingasögur* og se, om der findes mulige spor af samisk stendyrkelsen der som resultat af kulturkontakter er blevet i løbet af århundrede en del af den norrøne forestillingsvärden. Som resultaterne viser findes der nogle episoder der afspejler norrøne forestillinger, hvori samisk oprindelse eller indflydelse anses som rimeligt. Samtidigt dukker det via anvendelsen af modellen op episoder, der ikke har nogle samiske forbindelser.

Muligvis findes der religiøse forestillinger i norrøn religion som oprindeligt stammer fra samisk tro. I løbet af århundrede er disse spor blevet en del af den norrøne forestillingsvärden og deres oprindelse er blevet glemt. Det betyder at sandsynligvis behøvede man ikke at forbinde disse forestillinger direkte til samerne. Alt i alt kan man

afslutte i, at mens i områderne beboet af såvel nordboer som samer forekommer der store kulturelle blandninger, skulle man muligvis tage et nærmere hensyn til rollen som samiske forestillinger udspiller der.

## 9. Efterord

Den særlige forbindelse mellem samisk og norrøn kultur giver muligheden for en fortolkningsramme, som foreslår at muligvis tilhører visse episodene i *Íslendingasögur* knyttet til sten til et delt urgammel forestillingsverden, skabet i løbet af århundrede via historiske og kulturelle kontakter mellem samiske og norrøne kultursfærer. Hvis der findes spor af kulturel veksling mellem det samiske og det norrøne, så er det højst troligt at den tog sted langt før sagaernes opskrivningstid i 1200-tallet.

Formålet med opgaven var at analysere og fortolke visse episodene i *Íslendingasögur*, som indeholder et form af en (helst hellig) sten, et overnaturligt (helst helligt) væsen og et møde med det overnaturlige. Derved prøvede jeg at prøve finde ud af om der findes klare paralleller med samisk tro i de enkelte analyser, sådan at fortolkningsrammet baseret på den særlige relation mellem to kultursfærer kunne fremstå som muligt. Det som snarere blev præsenteret i opgaven var teorien om sagaeksemplernes indstilling i den samme religiøse forestillingsverden som den samiske tro på hellige sten.

For det første gjorde jeg rede for den historisk-kulturelle baggrund, hvori der henvises til indicier på blanding af kulturelle elementer både fra det samiske og det norrøne. For det andet gav jeg et overblik over samiske forestillinger knyttet til sten. Dermed skabtes der basen for en mulig fortolkningsmodel.

Det opstillede spørgsmål var: *Hvordan kunne episoderne af Íslendingasögur knyttet til sten og hellige væsner der bor i sten tolkes ud fra formodningen om, at der findes spor af religiøse forestillinger i norrøn religion som oprindeligt tilknyttedes den samiske tro? Findes der så klare paralleller mellem samisk tro og de enkelte analyser, at den foreslåede fortolkningsramme beholder?*

Alle episoderne indeholder et overnaturligt væsen og en sten som dets bopæl. Via analyserne forekom der såvel ligheder som forskelle som peger på, at ikke alle af dem passer ind i den samiske forestillingsverden om stenkult. Paralleller mellem det samiske og det norrøne forekommer som mest tydelige når der er tale om dyrkelsen af enkeltstående sten (for eksempel kampesten) samt forestillingen om døde forfædre, som fortsætter sit liv i hellige sten. Derved bliver de en slægts skytsånder. Ud fra de betragtede sagaepisoder tilhører denne gruppe episoderne fra *Kristni saga*, *Þorvalds*



*þáttr víðförla* og *Eyrbyggja saga* samt Episode 1 i *Landnámabók*. Ved disse episoder forekommer der paralleller klare nok til at foreslå, at der står spor af samiske elementer knyttet til dyrkelsen af sten, som i løbet af århundrede blev overført til den norrøne forestillingsverden.

Den anden gruppe dannes af analyser, hvor der forekommer, at væsnet ligner ånder i samiske forestillinger, vanligvis fordi disse overnaturlige skikkelser har en beskyttende funktion samt at væsnets bopæl ligger i sten. Dog findes der i norrøn kontekst bestemte begreberne som anvendes i henvisninger til dem. Et væsentlig træk der adskiller disse væsner fra den samiske forestillingsverden er nemlig manglen på hellige egenskaber, selvom *vættr* blev dyrket i norrøn religion. Snarere fremhæves der væsners beskyttende og hjælpende funktioner. Dog er Bárðr i *Bárðar saga Snæfellsáss* også betegnet som et reelt guddommeligt væsen, nemlig *heitguð*, som man kan kalde på.

Sidst men ikke mindst navnlig findes der en gruppe overnaturlige væsner knyttet til sten, som næppe har paralleller til samiske forestillinger. Oftest betegnes disse væsner som jätte og beskrives som ondskabsfulde og mørke væsner uden hellig status. Ud af de analyserede eksempler kan man pege på Episode 2 i *Landnámabók*, hvor der er tale om jætten Surtr samt det skrækkelige væsen i *Bergbúa þáttr*.

Dermed kan man konkludere at der forekommer ganske store forskelle mellem de udvalgte afsnitte i forskellige *Íslendingasögur*. Nogle af dem, hovedsageligt den første gruppering, ser ud til at have meget fælles med den samiske forestillingsverden, hvori de godt passer. Samtidigt bor der jætter i bjerge, der kun har overfladiske fællestræk med samisk tro, hvis de overhovedet findes. Derfor kan man sige at som resultat af analysen kan nogle episoder sættes indenfor rammer af den samiske forestillingsverden (herunder mener jeg først og fremmest den første gruppe), mens andre står udenfor de skabede grænser ligesom den tredje gruppe.

Det er sandsynligt at i norrøn religion findes der forestillinger der oprindeligt tilhørte samisk tro. I løbet af århundrede er disse spor blevet en del af den norrøne forestillingsverden. Dermed er deres mulig samisk oprindelse blevet glemt. I de områder i Skandinavien, som er beboet af såvel nordboer som samer forekommer der kulturel blandning. Måske har man indtil nu af og til overset rollen, som samiske forestillinger har udspillet der. Som følge heraf skulle man i fremtiden tage et nærmere hensyn til deres rolle.

## 10. Resumé

**BJERGBOERNE:** *Hellige sten i samisk tro og deres mulige spor i norrøn sagalitteratur med eksempler fra Íslendingasögur.*

**MÄEASUNIKUD:** pühad kivid saami põlisusundis ning nende võimalikud jäljed vanapõhja saagakirjanduses islandlaste saagade näitel.

*Magistritöö. Tartu Ülikool. Humanitaarteaduste ja kunstide valdkond. Maailma keelte ja kultuuride kolledž. Skandinavistika osakond. Tartu 2016. Autor Kristel Pallasma, juhendaja professor Per Daniel Sävborg. 71 lk.*

Magistritöö käsitleb episoodide islandlaste saagades, mis sisaldavad esiteks (püha)kivi kujutamist, olgu selleks siis kas mägi, rändrahn, kalju või muud seesugust, teiseks mõnda üleloomulikku olendit ning kolmandaks kolmanda osapoole kokkupuudet (püha)kivi ja olendiga. Seejärel vaadeldakse, kas episoodides kirjeldatud on võimalik kõrvutada saami põlisusundiga, lähtudes vaatepunktist, et vanapõhja ja saami kultuuride vahel esinenud kokkupuuteist on kummagi ajalukku ja ettekujutustesse jäänud jälgi, mis nüüdseks on võib-olla unustatud või mida pole varem ühise pärandina käsitletud.

Saamid ja skandinaavlased on tänapäevase Skandinaavia aladel külg külje kõrval elanud aastasadu. Sestap võib oletada, et nende kahe rahva vahel on olnud nii ajaloolisi kui ka kultuurilisi kokkupuutepunkte. Ajaloolis-kultuuriline seos loob eelduse ühise kultuurisfääri olemasoluks, milles segunevad elemendid nii saami kui ka vanapõhja kultuurist, sealhulgas põlisusundistki. Võimalik, et vanapõhja põlisusundisse kandus algselt aspekte saami põlisusundist. Aja jooksul need jäljed aga hajusid või hakati neid käsitlema kui midagi, mis algupäraselt kuulus hoopiski vanapõhja põlisusundi juurde, kuna tollased asunikud ei teadvustanud saamidelt tulenevaid mõjutusi.

Uurimisteemana on töös tõstatatud küsimus, kuidas tõlgendada pühakivide ja neis elavate olenditega seotud episoodide islandlaste saagadest lähtudes eeldusest, et saami ja vanapõhja kultuuri (ja uskumuste) vahel esineb teatav seos. Lisaks püütakse leida vastust sellele, kas saami põlisusundi ja käsitletavate episoodide vahel leidub piisavalt selgeid paralleele, mis võimaldavad oletada, et kunagiste kokkupuudete tulemusena on vanapõhja uskumustesse kandunud elemente kiviga seotud saami pühapaikade kummardamisest.

Näidetena tuuakse töös peamiselt välja katkendeid teostest *Kristni saga*, *Þorvalds þáttur víðförla*, kolm episoodi teosest *Landnámabók* ning *Eyrbyggja saga*, ent lisaks käsitletakse toetusmaterjalina tekste *Bárðar saga Snæfellsáss* ja *Bergbúa þáttur*. Paigutades analüüsi tulemused kivide kummardamisega seotud ettekujutuste konteksti saami põlisusundis, selgub, et tulemuste põhjal on võimalik jaotada vanapõhja saagasid kolme kategooriasse.

Kõige tugevamad seosed esinevad esimese grupi juures, kuhu kuuluvad *Kristni saga*, *Þorvalds þáttur víðförla*, *Eyrbyggja saga* ning esimene episood tekstist *Landnámabók*. Sealsete tekstide puhul kummardatakse üht suurt kivirahnu kui esivanemate hingede elupaika. Nimelt rahnu ja esivanemate hingede mainimine seob neid episoode kõige tugevamalt saami uskumustega.

Teise grupi juures leidub kujutatud üleloomulikule olendile saami põlisusundile iseloomulikke jooni, kuid samas võib välja tuua sama olevuse esinemist teise nime all vanapõhja tekstides. Sellesse kategooriasse on analüüsi tulemusena paigutatud *Bárðar saga Snæfellsáss* ning *Landnámabóki* kolmas episood. Pühade kividenä esineb neis tekstides rahnu asemel mägi või kalju. Olulisem on siiski asjaolu, et pühalikkuse aspekt näib puuduvat, kuigi sellel teemal võib *Bárðar saga Snæfellsáss* puhul pikemalt arutada.

Kolmanda grupi moodustavad kiviga seotud üleloomulik olendid, kelle puhul on raske välja tuua paralleele saamide religioossete kujutustega näiteks nagu *Landnámabóki* teises episoodis ning tekstis pealkirjaga *Bergbúa þáttur*. Sellegi kategooria puhul on kiviks kas kalju või mägi, kuid olendeid võib pigem tõlgendada kui deemonlikke ja pahatahtlikke jõötuneid, kes on omased nimelt vanapõhja uskumustele.

Seega võib järeldada, et ilmselt leidis vanapõhja religioonis uskumisi, mis algupäraselt kuulusid hoopis saami põlisusundi juurde. Aastasade jooksul sai neist iseenesestmõistetav osa vanapõhja maailmast. Neis piirkondades Skandinaavias, mida asustavad kõrvuti nii saamid kui skandinaavlastel, esineb nähtus, mida võiks nimetada kultuurisulamiks. Senini on saamide roll selles sulamis mõnikord kõrvale jäetud, kuid nagu analüüsides järeldub, tuleks edaspidistes uuringutes seda võib-olla hoopis pigem esile tõsta.

## 11. Litteratur

**Bárðar saga Snæfellsáss** = Vilmundarson, Þórhallur; Vilhjálmsson, Bjarni (red.) 1991. *Íslensk fornrit. XIII bindi: Harðar saga. Bárðar saga. Þorskfirðinga saga. Flóamanna saga*. Reykjavík: Íslenska fornritafélag.

**Benediktsson, Jakob** 1969. Landnámabók: Some Remarks on Its Value as a Historical Source. I: *Saga-Book of the Viking Society for Northern Research, Volume XVII (1966-1969)*. London: University College London, 1969, pp. 275-292.

**Bergbúa þáttur** = *Bergbúa þáttur*,

[http://heimskringla.no/wiki/Bergb%C3%BAa\\_%C3%BE%C3%A1ttur](http://heimskringla.no/wiki/Bergb%C3%BAa_%C3%BE%C3%A1ttur) (10.05.2016).

**DuBois, Thomas A.** 1996. Seiðr, Sagas and Saami Religious Exchange in the Viking age. I: *Northern Peoples, Southern States: Maintaining Ethnicities in the Circumpolar World*. Ed. Robert Wheelersburg. *CERUM Northern Studies 1*. Umeå: CERUM, 1996, pp. 43-66.

**Eyrbyggja saga** = Sveinsson, Einar Ó.; Þorðarson, Matthías (red.) 1935. *Íslensk fornrit. IV bindi: Eyrbyggja saga. Brands þáttur orva. Eiríks saga rauða. Grœnlendinga saga. Grœnlendinga þáttur*. Reykjavík: Íslenska fornritafélag.

**Fortælling om bjergboen** = *Fortællingen om bjergboen. Bergbúa þáttur* (oversat af Jesper Lauridsen) 2013,

[http://heimskringla.no/wiki/Fort%C3%A6llingen\\_om\\_bjergboen](http://heimskringla.no/wiki/Fort%C3%A6llingen_om_bjergboen) (10.05.2016).

**Fortælling om Eyrbyggerne** = *Fortælling om Eyrbyggerne* 1925. Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag,

[http://heimskringla.no/wiki/Eyrbyggja\\_Saga\\_\(Dansk\)](http://heimskringla.no/wiki/Eyrbyggja_Saga_(Dansk)) (25.04.2016).

**Friis, Jens Andreas** 1871. *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. Christiania: Brøgger & Christie.

**Frog** 2011. Circum-Baltic Mythology? The Strange Case of the Theft of the Thunder-Instrument (ATU 1148B). I: *Archaeology, Religion, and Folklore in the Baltic Sea Region. Archaeologia Baltica, Vol. 15*. Ed. Daiva Vaitkevičienė, Vykintas Vaitkevičius. Klaipėda: Klaipėda University Press, 2011, pp. 78-98.

**Grønlie, Siân** 2006. Introduction. I: *Íslendingabók, Kristni saga: The Book of the Icelanders, The Story of the Conversion*. *Viking Society for Northern Research, Text Series vol. xviii*, Exeter: Short Run Press Limited, 2006, pp. vii-xlvi.

- Grønlie, Siân** 2013. Reading and Understanding: The Miracles in *Þorvalds þáttur ens víðförla*. I: *Journal of English and Germanic Philology*, Volume 112, Number 4. Illinois: University of Illinois Press, 2013, pp. 475-494.
- Holmberg, Uno** 1996 (1915). *Lapparnas religion*. Uppsala: Centre for Multiethnic Research.
- Hultkrantz, Åke** 1992. Aspects of Saami (Lapp) Shamanism. I: *Northern Religions and Shamanism vol. 3. Ed. Mihály Hoppál and Juha Pentikäinen*. Budapest: Ethnologica Uralica, 1992, pp. 138-145.
- Islänningasagorna** = Jóhannesson, Kristinn; Hansson, Gunnar D.; Johansson, Karl G. (red.) 2014. *Islänningasagorna. Samtliga släktsagor och fyrtionio tåtar*. Reykjavík: Saga forlag.
- Knirk, James E.; Degnbol, Helle; Jacobsen, Bengt Christian** m.m. (red.) 2000. *Ordbog over det norrøne prosasprog 2: ban-da*. København: Den arnamagnæanske kommission.
- Kristendomssaga** = *Kristendomssaga* (oversat af Fr. Winkel Holm) 1871-1876. C. A. Reitzels Forlag,  
<http://heimskringla.no/wiki/Kristendomssaga> (30.04.2016).
- Kristni saga** = *Kristni saga*,  
[http://heimskringla.no/wiki/Kristni\\_saga](http://heimskringla.no/wiki/Kristni_saga) (30.04.2016).
- Kuldkepp, Mart** 2009. Sissejuhatus. I: *Völsungite Saaga* (oversat af Mart Kuldkepp). Tartu: Ilmamaa, 2009, pp. 7-15.
- Kulonen, Ulla-Maija; Seurujärvi-Kari, Irja; Pulkkinen, Risto** (red.) 2005. *The Saami - A Cultural Encyclopaedia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band IV** = Granlund, John (svensk red.) 1959. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid. Band IV, Epistolarium – Frälsebonde*. Malmö: Allhems Förlag.
- Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band VII** = Granlund, John (svensk red.) 1962. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid. Band VII, Hovestad – Judar*. Malmö: Allhems Förlag.
- Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band X** = Granlund, John (svensk red.) 1965. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid. Band X, Kyrkorätt – Ludus de Sancto Canuto*. Malmö: Allhems Förlag.

- Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band XVII** = Granlund, John (svensk red.) 1972. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid. Band VII, Stadsskole – Sätessgård*. Malmö: Allhems Förlag.
- Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Band XIX** = Granlund, John (svensk red.) 1959. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid. Band XIX, Trylle – Vidsisse*. Malmö: Allhems Förlag.
- Landnamabogen 3** = *Landnamabogen. Tredje del: Nordlandet* (översat af Carsten Lyngdrup Madsen) 2012-2015,  
[http://heimskringla.no/wiki/Landnamabogen\\_3](http://heimskringla.no/wiki/Landnamabogen_3) (02.05.2016).
- Landnamabogen 4** = *Landnamabogen. Fjerde del: Østfjordene* (översat af Carsten Lyngdrup Madsen) 2016,  
[http://heimskringla.no/wiki/Landnamabogen\\_4](http://heimskringla.no/wiki/Landnamabogen_4) (05.05.2016).
- Landnámabók II** = Benediktsson, Jakob (red.) 1968. *Íslensk fornrit. I bindi, síðari hluti: Íslendingabók. Landnámabók*. Reykjavík: Íslenska fornritafélag.
- Mebius, Hans** 2000. *Dag Strömbäck och den fornnordiska sejden*. I: Strömbäck, Dag 2000. *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*. Hedemora: Gidlunds förlag.
- Miller, Barbara Helena** 2007. *Connecting and Correcting: A Case Study of Sami Healers in Porsanger*. Leiden: CNWS Publications.
- Mundal, Else** 2004. Kontakt mellom nordisk og samisk kultur reflektert i norrøne mytar og religion. I: *The Sámi and the Scandinavians. Aspects of 2000 years of contact. Schriften zur Kulturwissenschaft, band 55*. Ed. Jurij Kusmenko. Hamburg: Kovac, 2004, pp. 41-54.
- Ohlmarks, Åke** 1964. *Sagorna i fjärde bandet*. I: *De isländska sagorna* (red. Åke Ohlmarks) 1964. Örebro: Tryckcentralen.
- Pallasma, Kristel** 2014. *Den omrejsende sjæl eller samisk shamanisme i norrøn litteratur med Fortælling om Vatnsdølerne og Ynglingesaga som hovedeksempler*. Tartu: Tartu Ülikool.
- Phelpstead, Carl** 2001. *Introduction: Historia Norwegiae*. I: *Viking Society for Northern Research. Text Series. Vol XIII: A History of Norway and the Passion and Miracles of the Blessed Óláfr*. Ed. Anthony Faulkes, Richard Perkins. London: University College, 2001. pp. ix-xxv.
- Pulsiano, Phillip** (red.) 1993. *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. New York: Garland.

- Solbakk, Aage** 2009. *What We Believe In*. Noaidevuohta – *An Introduction to the Religion of the Northern Saami*. Karasjok: ČálliidLágádus.
- Sørensen, Preben Meulengracht** 1993. *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Udtog af Bárðarsaga** = *Udtog af Bárðarsaga. Nordiske Oldskrifter 1860*. Kjøbenhavn: Det nordiske Literatur-Samfund,  
[http://heimskringla.no/wiki/Udtog\\_af\\_B%C3%A1r%C3%B0arsaga](http://heimskringla.no/wiki/Udtog_af_B%C3%A1r%C3%B0arsaga) (10.05.2016).
- Valk, Ülo** 2000. Regilaul kui kommunikatsioon teisepoolsusega. I: *Kust tulid lood minule... Artikleid regilaulu uurimise alalt 1990. aastatel*. Ed. Tiiu Jaago. Tartu: Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool, 2000, pp. 245-276.
- Vatnsdæla saga** = Sveinsson, Einar Ól. (red.) 1939. *Vatnsdæla saga. Hallfreðar saga. Kormáks saga*. Reykjavík: Íslenska fornritafélag.
- Vorren, Ørnulv; Eriksen, Hans Kristian** 1993. Samiske offerplasser i Varanger. Stonglandseidet: Nordkalott-forlaget.
- Zachrisson, Inger** 2004. Samisk-nordiska kulturkontakter i Mellanskandinavien under 6–700-talen e.Kr. (Vendeltid) – utifrån det arkeologiska materialet. I: *The Sámi and the Scandinavians. Aspects of 2000 years of contact. Schriften zur Kulturwissenschaft, band 55*. Ed. Jurij Kusmenko. Hamburg: Kovac, 2004, pp. 41-54.
- Þorvalds þáttr víðförla A** = *Þorvalds þáttr víðförla*,  
<https://www.snerpa.is/net/isl/th-vidfo.htm> (02.05.2016).
- Þorvalds þáttr víðförla B** = Jóhannesson, Kristinn; Hansson, Gunnar D.; Johansson, Karl G. (red.) 2014. *Islänningasagorna. Samtliga släktsagor och fyrtionio tåtar*. Reykjavík: Saga forlag.

## **Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks**

Mina, Kristel Pallasma,

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose  
*Bjergboerne: Hellige sten i samisk tro og deres mulige spor i norrøn sagalitteratur med eksempler fra Íslendingasögur*

mille juhendaja on Per Daniel Sävborg

- 1.1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
- 1.2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 19.05.2016

Kristel Pallasma